זה השער לה׳

ספר

אור ה׳

להחכם השלם הרב החסיד ר׳ חסדאי קרשקש ז״ל

מזהיר על למוד התלמוד, ועל עניני ושרשי המצות, ומצדיק [ג״ח ומשיג] את הספר מורה נבוכים. והם ארבעה מאמרים, וכמה כללים, וקראו ג״כ

נר מצוה

(כן הוא נוסח השער בדפוס ראשון פע״ו, וכן הובא בסה״ד).

עם פירוש רחב ונפלא

אוצר חיים

ונלוה אליו קונטרס נר מצוה בהלכות תפילין, ע״ד רבינו המחבר ז״ל:

עוד הוספתי עליו הערות, ודרושים קצרים הנוגעים לדברי הספר הזה:

חלק ראשון

מאתי הצעיר

חיים ירמיהו בלא״א מו״ה אברהם זללה״ה פלענסבערג.

בעהמח״ס נזר הנצחון ושו״ת שאלות חיים, ודברי ירמיהו אבד״ק שאקי.

ווילנא

בדפוס שרגא פייבל גארבער

ש׳ת תרס״ה לפ״ק

ОЙРЪ ГАШЕМЪ

Комментарiи къ книгѣ МОРЕ НЕВУХИМЪ.

Раввина. Х. I. Фленсберга

ВИЛЬНА Типографiя ф. Гарбера Завальная ул. д. № 2006.

Дозволено Цензурою 23 Ноября 1904 г. Вильна.

ספר

אור ה'

להחכם השלם הרב החסיד ר' חסדאי קרשקש ז"ל.

מזהיר על למוד התלמוד, ועל עניני ושרשי המצות, ומצדיק [ג"ח, ומשיג] את הספר מורה נבוכים, והם ארבעה מאמרים, וכמה כללים, וקראו ג"כ נר מצוה. (כן הוא נוסח הספר בדפוס ראשון שט"ו. וכן הובא בסה"ד).

מחבר הספר הנכבד הזה **אור ה'** היה חברו של הריב"ש ותלמיד הר"ן, והיה גאון אדיר בתורה, ופילוסוף גדול, וחסיד אלקי, ותופש ישיבה, הוא היה רבו של בעל ספר העקרים ורבו של הנמוקי יוסף. וכל גדולי הראשונים הלכו לאור הספר הזה, גם גדולי החכמים האחרונים שאבו ממקור חכמתו. אלה הם קצות תוארי הרב החסיד המחבר ז"ל, ויתר הדברים יראה הקורא בהקדמתי לספר זה:

ולהיות הספר הנחמד הזה המלא חכמה ויראת ה', הוא עמוק מאד, ורבים אומרים מי יראנו טוב לבארו, ונלכה באור ה', לזאת ראיתי לבארו בע"ה כפי השגת ידי, וקראתי שם באור

אוצר חיים

יבאר ברחבה כל דברי הספר הזה, ע"פ עומק העיון הפילוסופי אשר ידובר בו, במיטב ההגיון, ובלשון עט סופר מהיר, אשר לא תקצר נפש הקורא בעמלו להבין הדברים על אפנם, – ישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת:

ונלוה אליו קונטרס **נר מצוה** בהלכות תפילין, **על** דברי רבינו המחבר ז"ל:

עוד הוספתי עליו הערות, ודרושים קצרים, הנוגעים לדברי הספר הזה,

חלק ראשון

מאתי הצעיר **חיים ירמיהו** בלא"א מו"ה **אברהם** זללה"ה **פלענסבערג.**

בעהמ"ח ספר **נזר הנצחון** ושו"ת **שאלות חיים**, וספר **דברי ירמיהו** אבד"ק **שאקי.**

ווילנא

שנת תרס"ה לפ"ק

דפוס ש. פ. גארבער

הקדמת המפרש

ידובר בה נכבדות על תולדות המחבר הגאון הרב ר׳ חסדאי ז״ל, ועל תכונת ספרו הנפלא. ועל אדות הבאור שעשינו עליו בע״ה.

א.

אחד מאבני חן אשר יתנוססו במקדש חכמת ישראל לשם ולתפארת, פאר העמודים הגולה והכותרת, הוא הרב ר׳ חסדאי קרשקש ז״ל מחבר הספר הזה, אשר קראו „אור ה״. הוא היה אחד מאנשי המעלה אשר היו למאורות לבית ישראל, להאיר מחשכי גלותם בכל מקומות מושבותם, כי היה גאון אדיר בתורה מאד נעלה ופילוסוף מעולה, תפארת החכמים, בישראל ובעמים, צדיק וחסיד וה׳ עמו, אהוב למלכו ודורש טוב לעמו, כאשר יתָנו גדלו ותפארתו הרבה גדולי חכמי ישראל בספריהם אשר אפס קצתם נזכיר להלאה; הספר הזה אור ה׳ אשר חבר הוא רק חלק אחד מחבורו הגדול אשר חשב לעשות אשר קראו „נר מצוה״ כמבואר בהקדמתו שהוא התחיל לעשות חיבור כולל מצות התורה כהיד החזקה של הרמב״ם ז״ל בכלליהן ובפרטיהן ולבאר אותן באור מדוקדק, ולהעיר אל המקומות אשר באו שם מהתלמוד עם זכרון מחלוקת הגאונים והרבנים והסכמת האחרונים וזה בקיצור נפלא, אלא במקומות שיחדש דבר מה שלא קדמוהו איש יאריך בו קצת; והתחיל בספר הזה באמונות ודעות להיותו יסוד ועמוד התורה והמצוה, כאשר גם הרמב״ם התחיל בספר המדע, וכנראה לא הוציא מחשבתו הגדולה לאור כי לא מצאנו עוד ספרים ממנו, ואולי באשר הגיע אז כבר לימי זקנה; [כנראה מלשונו בסוף הקדמתו בד״ה ואולם בדורות הללו, וכמו שכתבתי בפירושנו שם וכן מוכח ממה שכתבתי להלן בסמוך שכתב ספרו בשנת קס״ה ע״ש]; אולם גם בספר הזה ראינו את גדלו ואת ידו החזקה, את גובה שכלו ועומק תבונתו, חכמי לב הראשונים ראו ותמהו, גם חוקרי הדור האחרון עליו התפלאו, כי הוא היה הראשון אשר הרהיב עז בנפשו להרגיז את שטת הפלוסופיא של ארסטו ולהרוס את יסודותיה בתבונתו החדה והעמוקה. ויטחנם עד אשר דק ויניעם ברשת שכלו כאשר ינוע בכברה, בעת אשר כל הפילוסופים כרעו ברך לפני ארסטו ושטתו היתה שלטת בין כל חכמי הבל ולא הרהרו אחריה; וכדרכו בקודש אשר התוה לו בחבורו הגדול „נר מצוה״ לבאר כל דין ע״פ מקורו בתלמוד ובזכרון מחלוקת הגאונים והסכמת האחרונים, עם מה שהעלה הוא מדעתו, למען לא תהיה תורת ה׳ חתומה לפני המעיינים, כן ראינו תחלת מעשהו בזה החלק הראשון המדעי והמחקרי, בו הביא את כל דברי הרמב״ם אשר ממי הפילוסופיא יצאו ממקורם הראשון, מספרי ארסטו ומפרשיו, וההולכים בנתיבותיו, כל דבר בטעמו ונימוקו, גם בקרם ובחנם ע״פ מופתי החכמה וההגיון, כיד חכמתו הטובה עליו, למען יתבררו ויתלבנו הדברים אם יש נכונה בהקדמותיהם ובתולדותיהם; ובאמת לא נמצא עוד כספר הזה בענין זה אשר יאיר עיני המעיינים המבקשים למצוא דברי חפץ, ע״כ גדול כבודו בעיני כל חכמי לב, ובהוד והדר יזכירו את דבריו בתוך ספריהם.

והנה הספר הזה נדפס לראשונה בפירארא שנת שט״ו, שהוא בערך קמ״ה שנה אחר מות המחבר, שנולד בערך בשנת ק׳ ומת בשנת ק״ע, כדברי ספר תולדות חכמי ישראל; אם אמנם ראיתי להסדר הדורות שכתב שמת בשנת ק״מ, אך לדעתי הזמן שכתב הסה״ד איננו נכון, כי

כי מצאתי להמחבר שכתב מפורש (במאמר ג כלל ח פרק ב) שעתה הוא שנת אלף מאות ושלשים ושבעה לחורבן הבית עכ"ל. והנה חסר שם מנין המאות, ובהכרח שצ"ל ושלש מאות, והוא מובן מאליו, כי אי אפשר להקדימו או לאחרו במאה שנה, וא"כ מבואר שכתב את ספרו זה בשנת ה"א קס"ה ליצירה, ואחר שחלפו יותר משלש מאות שנה מזמן ההדפסה הראשונה נדפס פעם שנית בווין שנת תר"ך, ובשנה שאחריה [כי מה שנדפס למטה בשער „איש יקר" רומז על השנה, ועל שם המו"ל] נדפס פעם שלישית ביאהאניסבורג; וכל ההוצאות ההן מלאות שגיאות ושבושים רבים מאד, וחסר ויתר, וחלופי מקומות של שורות שלמות, ועמודים שבורים ומחוברים יחד, והמה רחוקים זה מזה, שבר אל שבר יחדו לא ידובקו עד כי במקומות רבים לא נוכל להבין דבריו, כאשר יראה הקורא בהתנצלות המו"ל בדפוס האחרון, הלא כה דבריו: כי להסיר המעיות הרבות הנמצאו בספר הנדפס הזה באמת מלאכה כבדה היא מאד מאד, ומה גם אשר החבור הנחמד הזה צריך ל„באור רחב" ובהקדמות רבות לקוחות מספרי המחקר, כי כמוהו ככל הספרים אשר התחברו מאת גדולי חכמי עמנו בדרך זה ובלשון כזו, ואני אשר הוצאתיו לאור והראיתיו לעין השמש כיום הולדו [בלא באור] זאת עשיתי הנחתי הדברים אשר יש פנים לכאן ולכאן, אם כי נוטים יותר להחזיקם בטעות וקושי הבנה יש בם, אבל באמת נמצאו בהדפסה הראשונה טעיות רבות אין ספורות למו, אשר אם הנחתים כאשר היו לא היה שום קישור והבנה במו, הסירותים מעל פני הספר המפואר ההוא, ולפעמים הצגתי הנראה להתקן בתוך חצאי עגולה; סוף דבר, אם ידי חובת הספר ההוא בצאתו מיד המחבר הגאון ז"ל לא יצאתי אבל ידי חובת הספר הנדפס יצאתי כו' עכ"ל, התנצלות המו"ל הזאת הדפסתי גם פה בקצרה לזכרון לדור אחרון; אמנם כן הטעיות בספר הזה רבות הנה ואי אפשר לתקנן אם לא נעמיק בו להבין את הענין המדובר בו הבנה דקה, לא שטחיית, כאשר ראיתי באיזה מקומות שתקן ולא היה צריך, ובאיזה מקומות תקנתו קלקלתו, אך עכ"ז ראוי לדונו לכף זכות כבקשתו, ולהזכירהו לטובה כי המציא לנו את הספר הזה; ונוסף עוד על השבושים הרבים שנפלו בו, שבחפצם להקל מעט להקורא לעיין בו הציגו הנקודות סימני ההפסק, לפי הנראה להם שבזה יהיה המשך יותר להמלות, וגם בזה השחיתו אותו מאד, כי קרבו את המרוחקים ורחקו את המקורבים, ורבה המכשלה בספר הזה; סוף דבר, הספר הזה גם אם היה מוגה הוא כספר החתום לפני רוב המעיינים, ומה גם כשהוא מלא שגיאות מכל המינים, ועלה כולו קמשונים; ומאד יפלא כי לא נמצא מזמן ההדפסה הראשונה עד עתה איש אשר ידבנו לבו לזכות במצוה זו שאין לה דורשים, לעשות עליו הגהות או באור, כאשר עשו על ספר המורה, הכוזרי והעקרים, אם כי כמעט כל גדולי המחברים הלכו לאורו כאשר נבאר הלאה, ורבו המתאוים אל הספר הנחמד הזה המלא חכמה ויראת ה':

והנה טרם נדבר על אדות באורנו אשר עשינו עליו בע"ה, להגיד לפני הקורא את הדרך אשר הלכנו בה, ראוי להקדים החלה דברים אחדים על אדות מחברו הגאון ז"ל.

גדלו בתורה: הרב החסיד ר' חסדאי ז"ל ישב תחלה בברצלוני עיר מולדתו, והיה אח"כ רב בסרקסטא [סאראגאזא] ושתיהן במלכות ארגון, הוא היה חברו של רבינו יצחק בר ששת [הריב"ש] כמבואר בתשובת הריב"ש סי' רס"ט שכתבו זה לזה בענין דת ודין, ובתשובה סי' שע"ב כתב הריב"ש לחכם אחד שמו הרב ר' חסדאי ב"ר שלמה ותחלת התשובה כתב זה לשונו, כתבת האדון השלם נ"ר בכתבך לחכם דון חסדאי קרשקש נ"ר וזה לשונך אכתוב לך דבר קטן בריש כתובות כו' עוד ראיתי מה שכתבת ראשונה למורנו הרב ר' נסים בסוגיא דכתובות (ס.); והנה מתוך דברים אלה נראה כי החכם ר' חסדאי ב"ר שלמה הציע דברי תורתו לפני רבינו נסים [הר"ן] ולפני הרב ר' חסדאי קרשקש; וגדולת הרב המציע הוא מבואר

בתשובת

בתשובת הריב"ש אליו בסי' שע"ג, וזה לשונו ואם כוונתי אל האמת ימין שכלך רוממה הסעדני, ואם יש מלין השיבני, ודעת תבונות הודיעני, ואשר בקש כבודך לשלוח לך איזה חידוש ממסכת דקאימנא ביה ידעתי כי אין כל חדש אצלך, והנסתרות לנו לפניך גלוית וידועות, אמנם להפיק דרושך כו' עכ"ל. ומזה נדע גדולת הרב ר' חסדאי קרשקש שהרב המציע כתב אליו; — עוד בסי' ש"פ כתב הריב"ש להחכם הרב ר' בנימין אני איני כדאי שאתה תשלח לי, דמר ניהו רבה, ואינך צריך להעזר מעט כו' אבל אחרי אשר ברוב מוסרך וגודל ענותך קראתני וצותני להודיעך דעתי בו נתתי אל לבי להפיק דרושך כו' ואל תתמה על איחור המענה, כי היה הקונדרס ביד הנשא החכם דון חסדאי נ"ר כמו ט"ו יום ולא בא לידי עד השיבו הוא אליך דעתו בו, וגם אחרי כן היה לבנו בל עמנו על בן פריץ דמה לשלוח ידו במשיח ה' הוא הנשא הנזכר, ויחרפהו ויגדפהו בפיהם ובלשונם הוא ואביו, יכרת ה' שפתותיהם, ולזה נבהלו רעיוננו ובעתתנו פלצות עכ"ל; ומזה נראה כי הגאון ר' בנימין שלח תחל"ה קונטרס תורתו להרב ר' חסדאי והוא ישלחהו אח"כ להריב"ש, והיה אצלו כמו ט"ו יום ואחר אשר השיב הוא תחלה את דעתו להגאון ר' בנימין שלחהו להריב"ש, מזה נראה גדולת מעלת תורתו של הרב ר' חסדאי, גם הדברים האחרונים שתיאר את הנשא הרב ר' חסדאי משיח ה', הוא תואר מבהיל הרעיון, ויש לנו בזה השערה נכונה, נזכירנה להלאה; — עוד בסי' ר"צ כתב הריב"ש להרב ר' אברהם כי אחד מתלמידיו שמו ר' שמואל ביבש אשר שלחו אל הריב"ש ללמוד תורה קבלו הריב"ש בכבוד, ויען כי בעת בואו היה פניו מועדות ללכת ברצלונה צוה בביתו לתת לו די מחסורו כל ימי היותו חוץ לעיר, ויהי כי ארכו לו הימים להמתין על שובו כי התעכב בדרכו כמשלש חדשים נסע התלמיד לסרקסטה ולומד שם לפני הרב ר' חסדאי נר"ו עכ"ל, מזה נראה שהיה ראש ישיבה, ומעלת ישיבתו הנכבדה, שהתלמיד החשוב ההוא נסע מישיבת הריב"ש אל ישיבתו; — עוד בסי' רפ"ז כתב הריב"ש להרב ר' שלמה ראובן שלא יניח את הקהל הנכבד שהוא שוכן בו ללכת לטירול כו' ואף אם יש בהם עושים כונים להעציבך, יש לך שם גם רבים לוחמים בעדך ומקנאים קנאתך, והמצירים לך הם בטלים במעוטם והם כלים מאליהן כו' אף כי שם תהיה קרוב להרב השלם ר' חסדאי נר"ו אשר נטע אהלי אפדנו סרקסטה עתה מקרוב, ומדעתי יהיה לך למגן ולצנה עכ"ל; עוד בסי' שצ"ה כתב הריב"ש תשובה בענין גדול בדת ודין, והביא שם שהשואל כתב אדות זה אל כמה גדולי הדור ואל החכם השלם דון חסדאי קרשקש נר"ו וכולם השיבו כו'; ועוד בסי' תמ"ז בסופו בדין אם יולדת להשעה צריכה שלמים כתב להגאון השואל וז"ל: ותדע האדון נר"ו כי אני שלחתי בברצלוני לבני יודיעני מה הר' חסדאי קרשקש נ"ר אומר בדבר זה, ולא גליתי לו דעתי והודיעני כי דעתו דבעינן שלמים [ר"ל שהסכימה דעתו להריב"ש]:

והנה למען הביא בזה מכתב אחד מהרב ר' חסדאי בעצמו וגם למען דעת גדולת הריב"ש בעיני הרב ר' חסדאי, ראוי להביא כאן נוסח הכתב ששלח הרב ר' חסדאי קרשקש להריב"ש בדבר המריבה הגדולה אשר התפרצה בצרפת ע"ד מנוי הרב הראשון בארצם, והוא בסי' רס"ט זה לשונו: אנת מלבא מלך מלכיא, מלכותא דרקיע יהב לך חסנא ויקרא וזיוא כבר בתיה, הנך רואה בעיניך גבירנו את כל הנעשה מטעם מהר"ם הלוי, ואיך העביר את הדרך ליטול שררה מאת הר"ר יוחנן ולתתה לבעל מחלקותו הר"ר ישעיה, ואני לולי כי בהיותי שם כרתו בריה שניהם לעשות ולקיים כל אשר אגזור ביניהם, הייתי כותב בחזק, לעודד ידי האמה, אך אני כותב דרך תשובה אל הקהלות ההם, וגם לשניהם כתבתי ביחוד עם שליח אחד הגיעני מאת הרב ר' ישעיה על דבר זיווג האח דון אשתרוק ספורטא, אמרתי

אנסה

אנסה נא אם אוכל לכבות האש הגדולה הזאת ולהעמדת הישוב ההוא, וגם אתה אלופנו עליך לקנאות קנאת ה' צבאות, וידעו כי יש אלקים שופטים בארץ; חי האהבה והאמת כתב כבודך אשר שלחת אלי ברוב ענותך להישירני ולהודיענו דרך זו אלך בהנהגת הקהל הקדוש הזה לא הגיעני כי אם כמו שמונה ימים טרם הגיעו השלוחים האלה, ובהיותי טרוד להסכים גם בעניני ובעניני האחר אשתרוק לא יכולתי להשיבך דבר, עד עתה עם הנשא הזה החכם ר' יהודה אשר יספר לך כל הדברים פה אל פה, ושלום תורתך יגדל לעד כנפשך החשובה ונפש נכון לעבודתך נאמן אהבתך אחיך חסדאי. ומה שראיתי להעיר על מכתבו הזה אכתוב להלאה בדברי על יחוסו ומשפחתו; וכפי הנראה כתב המכתב הזה בתחלת בואו לשבת על כסא הרבנות בסרקסטא, באשר הריב"ש כתב לו אז להודיעהו איך להתנהג בהנהגת הקהל הקדוש ההוא, כי הוא היה שם הרב קודם וידע אותם וישב שם עד שנת קל"ח, כנראה מתשובתו [עי' ספר תח"י], וא"כ היה הרב ר' חסדאי אז בערך ארבעים שנה לשנות חייו, וכבר היה נודע למשגב בכל הקהלות, ומצודתו היתה פרוסה גם בצרפת, לכתוב אליהם בחזק כנגיד ומצוה, וזרועו מושלה לו לעודד ידי האמת; זכר צדיקי עולם, ראשי חכמי ישראל המה, לברכה; ועוד נוסיף לדבר אי"ה מגדולת תורתו להלאה בהגיענו למערכת תלמידיו הגאונים, שמה תשמע חדשות ונצורות, והיו עיניך רואות את מוריך.

חכמתו הגדולה בפילוסופיא: הרב ר' יוסף יעבץ בספרו אור החיים (פרק י"ב) יעיד כי הרב ר' חסדאי גבר בשכלו על כל הפילוסופים אשר בזמנו, גם על חכמי אדום וישמעאל, ומה גם על חכמי ישראל, חבר ספר קראו אור ה', ותכלית חכמתו בספר ההוא להגיע אל הדרוש הזה להודיע ולבאר כי המגדל אשר בנו בני האדם לחשוב כי יש שלמות זולת עשיית המצות, שוא עמלו בוניו בו, אך כל דבריו חכמה גדולה, לא התעסק להביא כ"כ ראיות הכתובים לא כאשר עשיתי אני התינוק כו' עכ"ל; גם הגאון הפילוסוף יש"ר מקנדיא בספרו מצרף לחכמה, בענין מה שקראו חז"ל מעשה בראשית ומעשה מרכבה הביא דעת המחבר וכתב עליו: וכן כתב הרב הכולל הפילוסוף המעולה ר' חסדאי קרשקש בספרו אור ה' עכ"ל; הוא היה פילוסוף מקורי, מחדש שטה חדשה בפילוסופיא, כאחד הפילוסופים המקוריים, כאשר יעיד עליו ספרו זה, אם כי מלאכתו זאת לא היתה אצלו כמלאכה הצריכה לגופה, כי לא היתה כונתו הראשונה להמציא חדשות בהפילוסופיא כי אם להראות כי אין אמון בשטת הפילוסופיא של ארסטו, באשר לדעתו ישנם חוקים אחרים יותר נכונים אשר עליהם אדני הטבע הטבעו. ואף כי אין בשטתו נכונה במה שאחר הטבע!

חסידותו: הרב ר' יוסף יעבץ בספרו אור החיים (שם) יעיד עליו כי היה גם איש מופת כי קרא אל ה' ויענהו במקהלות רבבות עמים רבים, ונתקדש ה' על ידו, ורבים מגדולי המלכות התיהדו בלבם; ובספר הולדות חכמי ישראל הביא שגם ר' אברהם סבא בפירושו על התורה דנודע בשם צרור המור יעיד כדבר הזה, וז"ל: ודבר מפורסם הוא כי על זה התנאי (להוריד הגשם) קבלו אותנו בארץ העמים כשגלינו מארצנו, וכבר קרה זה במלכות ארגון בזמן עצירה השליכו (הנוצרים את) היהודים כולם מחוץ לעיר וסגרו את השערים בעדם עד שיביאו המים, ודרש הרב בן הסדאי קרשקש ז"ל, וכה אמר בתחלת דבריו: לנו המים, והשי"ת פקד את עמו ונתן להם מים, וכאלה רבות עכ"ל *), ועוד הביא כאלה מספרים אחרים; ולדעתי כי לעובדא זו כיון תלמידו הפילוסוף הרב בעל העקרים (מאמר ד פרק ב) שאמר שנראה לחוש מן ההשגחה האלקית בירידת המטר בזמן הקיץ בהעדר הליחות והאדים ע"י תפלת הצדיקים והחסידים,

ואחר

*) עיין מה שכתבתי בארוכה בהערות בסוף הספר על אדות הדרוש הזה.

ואחר שהחוש מעיד כדבריו (ר"ל כבעל חכמת התורה) לא נחוש לדברי מי שיכחיש זה, כמו שלא נחוש לדברי הטבעי החולק על התכוני, אחר שהחוש מעיד כדברי התכוני, וכן בכל דבר שהחוש מעיד עליו נאמר שהוא אמתי אע"פ שלא נדע סבתו עכ"ל, וכן כתב עוד (שם סוף פרק ח) וז"ל וכן יש ראיה גדולה על ההשגחה מן המטר היורד בתפלת הצדיקים והחסידים שבכל דור ודור עכ"ל, מדבריו אלה נראה בעליל שראה מעשה זו בעיניו, עד שלקחה למופת חושיי החזק מכל טענות הפילוסיפים, באשר הוא היה תלמיד הרב ר"ח קרשקש, והיה באותו מעמד וראה בעיניו שהשי"ת ענהו בתפלתו לעיני כל העמים! והוא ענין יקר ונכבד מאד, כי פוק חזי מאן גברא רבא הפילוסוף המעולה אשר לכל תכלית הוא חוקר, המעיד על דבר זה אשר עיניו ראו ולא זר!

גדלו לפני המלך: הרב ר' יעבץ בספרו אור החיים (שם) כתב: והיה אהוב למלכו אבי אביו של מלך ספרד [כונתי כי מלכו היה יואן הראשון מלך ארגון, כמבואר בתח"י, והוא היה אביו זקנו של מלך ספרד שבימי ר' יעבץ] עד כי שמהו ליועץ ואיש סודו בהליכות המלוכה, ושרים רבים ונכבדים חפצו קרבתו:

יחוסו ומשפחתו: הנה מקור משפחתו הוא בברצלוני, כנראה ממה שכתב הרש"ט בפירושו להמורה (פרק ס"ו בסופו) בשם החכם ר' משה הנרבוני מפרש המורה וז"ל ואחד מנכבדי ברצלוני מבני בן חסדאי הביא עמו מן האבנים הנמצאים בהר סיני וראיתי בו הסנה מצויר בתכלית הציור כו', וכפי הנראה הוא היה מאבותיו של הרב ר' חסדאי, שהיה שמם נ"כ חסדאי כמבואר מחתימתו, יען כי הנרבוני היה קודם הרב ר' חסדאי המחבר, כי הוא מביא את הנרבוני בספר הזה, והוא במאמר א' כלל א' פרק כ"ג ובכלל ב' פרק ה', וכנראה היו כל אבותיו גדולי הדור כי הוא כותב בהקדמתו אני חסדאי בר' אברהם בר' חסדאי בר' יהודה בר' חסדאי בר' יהודה עמשאי, ודרך החותם כן הוא מי שכל אבותיו היו גדולי הדור אנשי השם, וכן מצאנו בחתימת הרמב"ם בסוף פירוש המשניות במסכת עוקצין, שכולם היו גדולי הדור, ומצאנו שהביאם הר"ן בנדרים (דף ב' ע"א) זה לשונו והנכון שראיתי בזה הוא מה שפירש החכם הגדול ר' יהודה בר' חסדאי ז"ל. גם בסדר הדורות ראיתי שר' חסדאי אביו זקנו של המחבר היה מרבותיו של הריב"ש, ובספר תולדות חכמי ישראל הביא שאביו זקנו היה נהדר בכבוד כהרא"ש ובניו הגאונים; והנה עוד דבר אחד יקר ונכבד עלה על דעתי בזה, והוא, מה שמסיים חתימתו בכנוי עמשאי, וראוי להעיר על דבר זה הלא כנוי משפחתו הוא קרשקש, לזה נראה לי כי אין זה כנוי משפחתו רק הוא ר"ת עד משיח אלקי יעקב, שאחר שהוא חושב ומונה את סדר אבותיו זה אחר זה הוא מסיים עד משיח אלקי יעקב, שהוא מתיחם עד דוד המלך ע"ה, והוא מבני בניו, וזה נראה לי השערה נכונה מאד, ומה שיחזק עוד השערתי, הוא מה שהבאתי למעלה לשון הריב"ש בתשובה סי' ש"פ שכתב עליו כי פלצות בעתתו על ששמע כי בן פריץ דמה לשלוח ידו במשיח ה', כי אין זה רק מליצה, כי אם דבר אמת שהוא היה מבני בניו של דהע"ה, והיה נחשב בעיני הדור כיושב על כסא דוד אביו, אשר אולי מטעם זה מצא חובה לנפשו ביותר להציל עשוק מיד עושקו כנראה ממכתב הריב"ש להרב ר' שלמה ראובן שהבאני לעיל ומעובדא זו שמסר נפשו לעשות משפט עד כי בן פריץ דמה לשלוח ידו במשיח ה', וביחוד נראה ממכתב הרב ר' חסדאי להריב"ש בדבר המריבה הגדולה אשר התפרצה בצרפת בדבר הרבנות שהעבירו את הדרך ליטול שררה מאת הר"ר יוחנן, אשר דבריו שמה המה כקסם על שפתי מלך. כי אמנם זאת היא ביותר חובת בית דוד, כמ"ש החסיד (בשער עבודת האלהים פ"ו) אך תורת בית דוד כמו שכתוב (ירמיה כ"א) בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק; וכעובדא דשמואל ורב יהודה (שבת נ"ה.) שא"ל הא יתיב מר עוקבא אב ב"ד דבתיב בית.

בית דוד כה אמר ה' וגו'. ע"פ הדברים האלה ינעם לנו מאד להבין, מה שהתחיל את מכתבו להריב"ש, אנת הוא מלכא מלך מלכיא, אם אמנם כונתו כמ"ש חז"ל מאן מלכי רבנן ותאר את הריב"ש שהוא רב רבנן, אבל אין לזה טעם, כי לא נהוג בין הרבנים לכתוב הוארים מושאלים כאלה? אכן להיות הרב ר"ח ממלכי ב"ד ע"כ הוא כאומר לו שכתר תורה שלך הוא עולה על כתר מלכות של אבותי, כמאמר התנא (באבות פ"ו) גדולה תורה יותר כו' ע"כ גם אתה אלופנו עליך לקנאות קנאת ה' צבאות, וידעו כי יש אלהים שופטים בארץ; גם מה שחתם את מכתבו אחיך חסדאי, בלי תפונה היה זה לחן ולכבוד בעיני הריב"ש, כי הוא אמר לי אחי. וגם מהדרת הכבוד והגדולה שחלק לו הריב"ש שהיה כביר ממנו לימים בערך שלשים שנה כדברי ספר תח"י, נראה לחזק השערתי זאת, ואם הדבר כן אין למעלה ממנו ביחש אבותיו!

בעל השגות על ספרו אור ה': בספר תח"י (סוף ח"ג) בדברו על אדות הרלב"ג וספרו מלחמת ה', כתב כי הגאון האדיר ר' שמעון בר' צמח הנודע בתשובותיו [התשב"ץ] בהיותו בן ע"ו שנה כתב שני ספרים להציל את הרלב"ג קרובו ושאר בשרו מהשגת ר' חסדאי קרשקש בספר אור ה', וזה לשון התשב"ץ (בסוף ח"ג מתשובותיו) וחברתי ספר אחד וקראתיו „אור החיים" מלא תשובות על ספר אחד שחבר הרב ר' חסדאי בר' יהודה [אולי צ"ל בר' אברהם] ז"ל בסרקסתא אשר בארגון, וכשחברתי זה הספר נכנסתי בשנת ע"ו יותר מששה חדשים, עוד זכיתי והאריך ה' ימי עד היום שאני בן שבעים ושבע שנים קרוב לשנת השבע, וחברתי ספר אחד וקראתיו לוית חן, והוא הגהות על פירוש התורה להחכם הגדול רלב"ג ז"ל כו' [ולכך קראו לוית חן על שם ר' לוי] עוד הוספתי על זה הספר שתי אגרות, וקראתין „ענקים" האחת סתירות לספר אור ה' שחבר הרב ר' חסדאי ז"ל, והאגרת השניה מאמר היחוד לשמעון אבן צמח סתירות ג"כ לספר אור ה', ושתי אגרות אחרות על ענין זה עכ"ל:

גדולי המחברים אשר הביאו את ספר אור ה' בספריהם: הר"י אברבנאל הביאו פעמים רבות בספריו, בפירושו על התורה בפר' לך לך בשאלה הט"ו, בסבת גלות מצרים ושם כתב בשם הר"ן והרב ר' חסדאי תלמידו, בפרשת וירא פסוק כ' בפסוק ויאמר ה' זעקת כו'; ושם בפסוק ויהי אחר הדברים האלה בשאלה הב'; ואח"כ בבאור ענין העקדה הביא מה שכתב הרב חסדאי ז"ל בענין העקדה ב„מאמר הויכוח" שעשה; בפרשת שמות סימן ג' בסוף שאלה הכ"ד, בפרשת יתרו בעשרת הדברות בשאלה הז'; בפרשת תשא בפסוק ויאמר משה אל ה' ראה וגו' בהדרך הא' בשם כתבו אחרוני המחברים והוא כאן (במ"א כלל ג' פ"א); בפרשת שופטים בענין בחינת הנביא, אם הוא נביא אמת, בד"ה ואמנם הרב ר' חסדאי; בפרשת וזאת הברכה בפסוק אשר ידעו ה' פנים אל פנים; ושם בפסוק לכל האותות והמופתים; ובפירוש האברבנאל על המורה בחלק א' פרק נ"א נ"ב נ"ד נ"ה; ובחלק ב' פרק י"ט בראש הפרק ובסופו ושם כתב ג"כ שהמחבר היה תלמיד הר"ן, ובפרקי הנבואה במורה ריש פרק ל"ב וסוף פרק ל"ה; ובסוף המורה בקונטרס השגותיו על פירוש המורה במרכבת יחזקאל בטענה ראשונה; גם בפרושו נחלת אבות על מסכת אבות (פ"ג משנה כ) והביאו המדרש שמואל, ובספרו ראש אמנה; הרי"ע בעל עקדה בפרשת שופטים שער צ"ו בד"ה והנה הרב ן' חסדאי ז"ל; הגאון ר' יעקב חביב בעל עין יעקב בהכותב במסכת ברכות פ"ק גבי ישמעאל בני ברכני; ובסוף פרק אין עומדין הביאו בארוכה וכתב ואנכי תולעת תלמיד תלמידיו; ובפ"ק דמגילה במאמר אלה המצות שאין נביא רשאי לחדש דבר מעהה; ובירושלמי דמסכת כלאים סי' כ"ד הביאו בארוכה; המעדני יו"ט על הרא"ש ברכות דף ל"ג אות ו';— עוד נ"ל כי גם הגאון החסיד ר' משה חיים לוצאטו הלך לאורו בספרו „מסלת ישרים" כי כל דבריו

דבריו בפרק הראשון נראה עין בעין שהם תמצית פרי המחקר התוריי לקוחים מדברי הספר אור ה׳; ומאשר יקרו מאד דברי הפרק ההוא, אמרתי לבאר לך אמתת דברינו, הלא כה דבריו שם:

פרק א בבאור כלל חובת האדם בעולמו. שיתברר ויתאמת אצל האדם שלשה דברים, א) והוא מה שהורונו חז״ל שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה׳ וליהנות מזיו שכינתו בעוה״ב, ע״י האמצעים המגיעים לאדם לתכלית הזה, והם עשיית המצות, ב) וכשתסתכל עוד בדבר תראה כי השלמות האמתי הוא רק הדבקות בו ית׳, כי רק זה היא הטוב, וזולת זה שיחשבוהו בני אדם לטוב אינו אלא הכל נתעה, אמנם לזכות אל הדבקות הוא רק בכח המעשים, כי עשיית המצות היא מולידה את הדבקות, ג) ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשמוש האדם, ואם האדם שולט בעצמו ונדבק בבוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו; כללו של דבר האדם לא נברא בעבור מצבו בעוה״ז, אלא בעבור מצבו בעוה״ב, אלא מצבו בעוה״ז הוא אמצעי למצבו בעוה״ב עכ״ל, אלא שהוא האריך בהבאת ראיות הכתובים ומאמרי חז״ל ואנחנו הבאנו בזה רק הדברים לבדם, וגם חלקנו אותם לשלש חלוקות; — והנה המעיין יראה שהוא צוה אותנו שיתברר ויתאמת אצל האדם שלשה דברים הללו, אך באיזה אופן יתבררו ויתאמתו הדברים העלים ממנו, אם מצד הוראת הכתובים בלבד מבלי נשכיל אמתתם, או שנשכיל אותם בטוב טעם ודעת, וכמו שכתב בהקדמת הספר וז״ל הכתוב אומר הן יראת ה׳ היא חכמה ואין נקרא חכמה מה שאין בו עיון, אך האמת הוא כי עיון גדול צריך על כל הדברים האלה ולא על צד הדמיון והסברה הכוזבת עכ״ל, והנה אחר שהעלים ממנו ולא הורנו דרכי העיון בזה, א״כ בהכרח נגשש בברור הדברים האלה רק ברמיון, ומי האיש החכם אשר יבין מדעתו את הדברים על צד העיון והסברה האמתית? ויותר מזה תשוב תתפלא על החלוקה הב׳ והג׳ שאמר: וכשתסתכל עוד בדבר תראה, וכשתעמיק עוד בענין תראה, הנה שפתיו ברור מללו להסתכל בדבר ולהעמיק עוד בדבר, ואיך נסתכל ואיך נעמיק ואין לאל ידינו, כי סגר הדלת בעדנו, ואין אתנו יודע אנה הלך דודנו החסיד המחבר, אנה פנה בעיונו הטוב ובסברהו האמתית, ונבקש שמה המפתחות להבין דבריו המחוכמים אשר רמז לנו בפרק הזה רק בראשי פרקים? *)

אמנם בית יעקב לכו ונלכה ב„אור ה׳" שמה תמצאו המפתחות מכל שלשה הדברים האלה, שם הם כתובים כסדרם בשלשה פרקים גדולים, מלאים חכמה ועיון נעלה, והוא במאמר שני כלל ו׳, המדבר בתכלית התורה, וזה לשונו: הפרק הראשון נבאר בו התכלית האמתי בזאת התורה; פרק שני נבאר בו איך יתאמת שיתחייב התכלית הזה מזאת התורה; פרק ג׳ נבאר בו שהתכלית בזאת התורה הוא התכלית לכלל המציאות; — והנה בפרק א׳ הוא מבאר כי תכלית האדם היא שע״י עשיית המצות יתענג בעוה״ב על ה׳ ויהנה מזיו שכינתו, ולא ע״י אמצעים אחרים; הפרק הב׳ יאמת כי תכלית השלמות של האדם הוא אם יגיע למעלת הדבקות בה׳, ולא מה שיחשבו בני אדם שאר מעלות לשלמות, ורק ע״י התורה יגיע לשלמות הזאת; הפרק הג׳ יבאר שהתורה היא תכלית לכלל המציאות, וזהו עצמו מש״כ המסילת ישרים כי העולם נברא לשמוש האדם; וכאשר תעיין בספר זה בשלשה פרקים הגדולים האלה, אשר הם כספר שלם בפני עצמו, תראה ותתפלא, איך כל דברי הפרק הראשון של „המסלת ישרים"

הם

*) הערה וראיתי לחכם אחד בזמננו שכתב בהקדמת ספרו זה לשונו: הגרמח״ל התחיל ספרו מסילת ישרים ביסוד החסידות ושורש העבודה התמימה שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו, הלא ידבר את איש הישראלי החפץ להתקרב אל ה׳ ילמדהו דעת איך שיתחיל ואיך שיעלה ממדרגה למדרגה, אבל בזמננו זה בעוה״ר עלינו להתחיל מוסרנו את האדם, לחזק את אמונתו בה׳ ובתורתו בהשגחה, ובשכו״ע, כי כלי יריתו של היצה״ר שונים הסה עתה מאז כו׳ עכ״ל, אך המתבונן היטב בלשונו כמה שאמר וכשתסתכל כו׳ וכשתעמיק כו׳ תראה כי החכם החסיד התחיל את מוסרו גם את האדם!

הם תמצית פרי כל הפרקים האלה, ובזה יפתחו לך שערי אורה להבין על צד העיון והסברה האמתית דברי החסיד כי באמת יראת ה׳ היא חכמה; ואולם החסיד במסלת ישרים הביא שלשה הדברים האלה בקצרה, ואמר שהם דברי חכמה ועיון, והוסיף עליהם ראיות הכתובים, למען יהיו דברי מוסר אלה קרובים אל הקורא להשרישם בלבו מבלי עמל, ובטח נמצאים עוד מחברים רבים ונכבדים אשר הביאו דבריו, ואפס קצתם הבאנו בזה:

תלמידו הגאון הפילוסוף ר׳ יוסף אלבו בעל ספר העקרים: הוא היה גאון וחכם מפורסם בישראל ובעמים ככתוב בסה״ד ובספר תח״י, וראיתי כי מעלתו בפילוסופיא היתה חשובה מאד אצל גדולי החכמים, עד כי היו מזכירים את דבריו בשם מאמר הפילוסוף סתם, כמו שכתב המהר״י אברבנאל (פ׳ וירא) ע״פ את בנך את יחידך אשר אהבת וז״ל וכבר זכר הפילוסוף שהאהבה כשתהיה ליחיד תתחזק מאד עד שמפני זה אחר מאמר ה׳ אחד בא הפסוק ואהבת את ה׳ וגו׳ עכ״ל, ובודאי אין כונתו על הפילוסוף ארסטו או תלמידיו, כי הם לא היו להם עסק עם באור הכתובים, רק כונתו על בעל העקרים, שראיתי שכתב כן בספרו (פ׳ ל״ה ממאמר ג׳); ובספר העקרים במאמר א׳ פרק כ״ו כתב וכן דעת מורי הרב ר׳ חסדאי קרשקש ובמאמר שלישי פרק ט״ז בסופו כתב וכן כתב מורי הרב ר׳ חסדאי ז״ל; הגאון הכותב בעין יעקב (בפ״ק דמגילה) בחרות אפו על הרב בעל העקרים שכתב בפרק הנזכר דברים אשר לא כן בענין כתב האשורי ושמות החדשים, וכתב להביא סמוכים לדעתו מדברי רבו הנ״ל, והכותב השיגו בדברים נכונים ושרבו הרב ר׳ חסדאי לא כוון למה שכתב הוא בשמו, אך בקנאתו להאמת כתב עליו דברים קשים על מה שאינו מזכיר בכל ספרו דברי רבו בשמו, ורק במקום הזה עשהו לרבו, וזה לשונו: עוד חשב בסוף הפרק לגנוב לב התלמידים, ולהראות להם כי הרב רבי חסדאי ז״ל הוא מסכים בצד מה אל כונתו, ובמקום הזה עשאו רבו ואלופו, שכן היה באמת כפי מה שקבלנו מהדורות שעברו, אולם מצינו בספרו זה [העקרים] דברים ערבים מדבש ומתוקים כתובים בספר אור ה׳ שיסד הרב ר״ח, והוא אינו מזכיר דבר בשם אומרו, אלא כמשנה את טעמו להעלימו, כותב הענין ההוא כאילו הוא מסיח לפי תומו, וגם במקום הזה כתב לשון מרומה באמרו בשם רבו כו׳ עכ״ל, ובאמת דברים רבים מאד ונכבדים כתב העקרים בספרו והם לקוחים מדברי רבו הרב ר״ח בספר זה אור ה׳, רק שינה את טעמו מעט, או שכתבו בקצרה מעט, ולפעמים בשביל קצורו יאבד היופי והנשגב שבו, כמו שתראה בעקרים (מ״ב פכ״ה) באור המזמור (תהלים קלט) ה׳ חקרתני ותדע וגו׳ שכתב שני פירושים בפסוק ולי מה יקרו רעיך אל מה עצמו ראשיהם אספרם מחול ירבון הקיצותי ועודי עמך, כאשר כתבתי זה במקומו (בכלל ג׳ פרק ב), ובדרך בלל כל המאמר השני של ספר העקרים, אשר הוא החלק החמור שבספרו, כמעט רוב עניניו המה מדברי רבו בספר הזה; אולם חלילה לנו לאמר ששינה את טעמו להעלימו, כי פעמים רבות הראיתי לדעת בבאורי ב״ה, כי בהשנוים אשר בהשקפה השטחית לא נמצא בהם כי אם איזה שנוי קל בטעמו, או שנוי הסדר והלשון, כי באמת דעתו הפילוסופיית בזה אלצתו לשנות טעמו מעט, ולהרוס את הסדר ולסדרו באופן אחר, ולדוגמא תעיין מה שכתבתי (בכלל ג׳ פרק ה׳) על דברי המחבר בבאור ענין השמחה, שתלמידו הרב בעל העקרים כתב על זה פרק מיוחד (פרק ט״ו מאמר ב), וכתב כל דברי רבו מראש ועד סוף, בשנוי טעם מעט, ובשנוי הסדר, וכמעט שאין להרגיש שיש איזה הפרש בגוף הענין בין דברי הרב ודברי התלמיד, וכאשר באדנו את דברי המחבר הוכרחנו להראות על כל השנוים שעשה תלמידו, ולא היתה כונתנו לבאר השנוים, כי אין זה מענין מלאכתנו בספר הזה, כי אם לבאר הדעות, ולהראות ההבדל שבין זו לזו, וממילא נתבארו השנוים בלשון ובסדר, וכן הראנו

בכמה

בבמה מקומות, וכאשר נדבר על זה להלאה, וזאת שנית, כי אין מקום לאמר ששינה את טעמו כדי להעלימו, אחרי שהספר אור ה׳ היה מפורסם מאד, וכל גאוני הדור ההוא ראוהו ושמו עיונם בו, כמו שכתבנו למעלה שהתשב״ץ עשה עליו השגות, ואיך יעלה על הדעת כי דמה שהקוראים בספר העקרים לא ידעו כי דבר זה וזה הם מדברי רבו, ועוד שמצאנו איזה דברים נפלאים שכתבם הרמב״ם במורה, וכתבם העקרים בסתם כמו (בפ״ק כ״א ממאמר ב) כל הענין של חמשת החושים, שהוא באמת ענין נפלא, והם לקוחים מדברי הרמב״ם, במעט תוספת דברים משלו, כאשר העיר שם בעל השרשים, היתכן לחשור את העקרים בזה? האם יאמר איש להעלים את דברי הרמב״ם בספרו המורה?

אך באמת בדרך זו דרכו כמה גדולי הפוסקים הראשונים ז״ל, שכתבו בספריהם דברי רבם כלשונם ממש, ולא הזכירו שם רבם על כל דבר ודבר, יען שרוב דברי ספרם הם ממה שקבלו מרבם, והכל יודעים שתורת רבם היא, והיה דבר זה ידוע לכל בני דורם, ואין מקום לחשוד אותם בזה כלל ח״ו, כמו שהרא״ש כתב כל דברי הרב אלפסי בלשונו ממש, ולא הזכיר שמו, רק במקום שהוא חולק על דעתו; וכן לא הזכיר שם בעלי התוספות בבמה מקומות שכתב דבריהם; וכן רבינו משה מקוצי בעל הסמ״ג ברוב ספרו העתיק לשון הרמב״ם כצורתו, כמש״כ המהרש״ל הובא בשו״ת הרמ״א הנדפסת בגליון היו״ד סי׳ קע״ט, מבלי הזכיר שכן כתב הרמב״ם, כי הכל יודעים שעשה את ספרו ע״פ ספר הרמב״ם; וכבר כתב גם הרמב״ם בהקדמתו לשמונה פרקים וז״ל ואפשר שאביא לפעמים מאמר אחד כולו מספר המפורסם בלשוננו ואין בכל זה רוע ואיני מתפאר כו׳; וכן עשה הרב בעל העקרים שלא היה צריך להזכיר על כל דבר ודבר שזוהו שקבל מרבו הרב ר׳ חסדאי ז״ל, וזה שהוספתי משלי, שהרי ספר רבו אור ה׳ היה ידוע ומפורסם מאד, והכל יודעים שהוא תלמידו ושדברי התלמיד הם דברי הרב, וכן הוא הלכה מפורשת ברמב״ם ובטור ושו״ע יו״ד (סימן רמ״ב סעיף כ״ד) לא יאמר דבר שלא שמע מרבו עד שיזכיר שם אומרו, ומשמע מזה אבל שמועה ששמע מרבו רשאי לאומרו בסתם, שהכל יודעים שתורתו של רבו היא, וכעובדא דר׳ אלעזר ור׳ יוחנן (יבמות צו:) וכך כתב הב״ח, וסיים ומיהו נראה דוקא בידוע שלא למד תלמיד זה לפני רב אחר דומיא דיהושע לפני משה, ור׳ אלעזר לפני ר׳ יוחנן, אבל אם למד מפי שנים צריך להזכיר שם אומרו עכ״ל, והביאו הש״ך להלכה*),

אולם

---

*) הערה ונראה לי להביא ראיה לדברי הב״ח, מתו׳ (שבת כ״ז ע״ב) ד״ה רב פפא אמרה, דפריך הגמ׳ התם דרבא אדרבא, ומשני הא רב פפא אמרה, וכתבו התוס׳ הא דלא בעי למימר רב נחמן בר יצחק אמרה כו׳ דאין לטעות ולהחליף דברי רבא לרב נחמן בר יצחק, אלא ברב פפא שהוא תלמידו ומלך אחריו, וכשהיה אומר דבר לא היו יודעים אם מדעתו אמרה או למדה לפני רבו עכ״ל, וכ״כ התוס׳ בבמה דוכתי דמשני הגמ׳ על מימרא דרבא חדא מינייהו רב פפא אמרה, והנה התוס׳ בב״ב (דף מ״ו ע״ב) ד״ה שלח כתבו להדיא דרב נחמן בר יצחק הוה תלמידיה דרבא כדמשמע בלא יחפור (דף כב.) עכ״ל, ומעתה יש להוכיח מדברי התוס׳ דשבת שכתבו דאין לטעות ולהחליף דברי רבא לרב נחמן בר יצחק אלא ברב פפא שהיה תלמידו ומלך אחריו, ש״מ דרב נחמן בר יצחק אף שהיה ג״כ תלמידו של רבא מ״מ לא היה אומר דברי רבא בסתם, כי הוא לא היה כ״כ תלמידו של רבא כמו רב פפא כי למד גם לפני רב אחר, אבל רב פפא למד רק לפני רבא והיה ממלא מקומו שמלך אחריו, לכך הוא היה רשאי לומר דברי רבא בסתם דהוה דומיא דמשה ויהושע ור׳ יוחנן ור׳ אלעזר; ובאמת נ״ל דגם עיקר הדין של הטור והרמב״ם דהשמועה ששמע מרבו הוא רשאי לאומרו בסתם למדוהו מהא דרבא ורב פפא ולא מעובדא דר׳ יוחנן ור׳ אלעזר, דמהתם אין ראיה כ״כ דלכתחילה שרי לעשות כן, דעד דמייתא ראיה מר׳ אלעזר דשרי אדרבא יש להביא ראיה דלכתחילה לא נכון לעשות כן דהא ר׳ יוחנן הקפיד טובא על זה ירב אמי ור׳ אסי לא יכלו לפייסו עד שנכנס לגביה ר׳ יעקב בר איד ואמר לו הפיוס ממשה ויהושע, ואף שר׳ יוחנן נתפייס בזה אין מזה ראיה כ״כ דשרי לכתחילה כי מהראוי לקבל פיוס כשיש בו טעם הגון, אבל לכתחילה יש לומר דאסור לעשות כן, והראיה ממשה ויהושע אין ראיה כ״כ דשם ודאי היו יודעים הכל שתורתו של יהושע הכל שמע ממשה ולא חדש דבר מדעתו, כי כל התורה למד ממנו בשלמות, משא״כ ברב ותלמיד דעלמא יש מקום לחשוב אולי דבר זה לא שמע מרבו ורק מדעתו הוא אמרו, ע״כ נ״ל דבאמת מקור הדין הזה הוא מהא דרבא ורב פפא דמצינו בכמה דוכתי בש״ס דמשני הגמ׳ על מימרא דרבא ההוא רב פפא אמרה, וזה נכון בע״ה:

אולם כבר כתב הש"ך שעכשיו סתם מה שהאדם אומר חושבים הכל שהוא מפי עצמו ע"כ הדין משתנה עכ"ל, ומבואר שבזמן הזה אין רשאי לעשות כן כמו שצוה על זה בעל הכותב הנ"ל, וכן צוחו על זה שאר הגאונים כאשר ראיתי בהסכמת הגאון ר' יצחק אב"ד דק"ק דעסויא בשנת תפ"ד על ספר שערי דורא עם חידושי מהר"ם יפה בעל הלבושים, והביא גם מה שצוח בהסכמת הגאון ר' הירץ גאנז בספר שו"ת חות יאיר על הדבר הזה:

תלמידו הגאון ר' יוסף חביב בעל הנמוקי יוסף: במסכת בבא בתרא (דף כג) כתב הנמוקי יוסף ובא מעשה לפני מורי הרב ר' חסדאי נ"ר בעשן הרגיל לעשות בביתו של אדם לתיקון מאכליו, ואמר דכל עשן המזיק לאדם זהו קוטרא דגמרא, ומה שפירשו בו כעשן כבשונות לא בא למעט אלא אינו תדיר דוקא, וא"כ נראה לומר כן הטעם כו' ואחר שכתבתי זה הראיתיו אל הרב עצמו נ"ר, ואמר לי שעדיין לא היה צלול בדין, ואח"כ מצאתי בחושן המשפט בסימן קנ"ו בשם ר"ת כסברתנו, וכן כתב הרמ"ה ז"ל עכ"ל, והובא כל זה בב"י שם להלכה, וראינו בזה כי גם אחר שנתגדל הנמוקי יוסף בחכמה וחבר את ספרו היה תלמידו של ר' חסדאי והראה לפניו את חידושו שכתב ע"פ היסוד ששמע בזה מרבו בעת שבא הדין הזה לפניו למעשה; ועוד הרבה גאונים אדירים הנודעים בשערים המצוינים בהלכה היו תלמידיו של הרב ר' חסדאי, כאשר נוכל לראות ממה שכתב הגאון ר' יעקב חביב בעל עין יעקב (סוף פרק אין עומדין) שהבאתי דבריו למעלה, ואנכי תולעת תלמיד תלמידיו, ומזה מבואר שרבותיו של הגאון ר' יעקב חביב היו תלמידיו של הרב ר' חסדאי, ובזה נגלה לנו אוצר נחמד ובו חוסן רב, אשר מתוכו נוכל לשער את מעלת גדולת הר"ר חסדאי בתורה, ואיך שטתו בלמוד התלמוד ומפרשיו התפשטה בקרב ישראל, ובדרכה הלכו גדולי התורה, המה רבותינו האחרונים, אשר מהם תצא התורה וההוראה בישראל, כי הלא מודעת זאת כי רבותיו של הגאון ר' יעקב חביב היה הרב ר' שמואל וואלאנסי, אחד מהשלשה תלמידים הנודעים של ר' יצחק קנפנטאן הנקרא הגאון מקאסטילא מחבר ספר דרכי התלמוד, הנזכר בהקדמת מבוא התלמוד שנדפס במסכת ברכות, והם הרב ר' יצחק די ליאון, והרב ר' יצחק אבוהב, והשלישי ר' שמואל וואלאנסי שהביאו המחבר באו"ח (סי' קמ"א) מעשה באחד שקרא הכתיב [ולא הקרי] בפני גדולי הדור הר"ר יצחק אבוהב והר"ר אברהם וואלאנסי והרב ר' שמואל וואלאנסי בנו, וכל אחד מהם היו לו תלמידים גאוני הדור, וא"כ ר' יצחק קנפנטאן וכל חבל הגאונים הללו שנמשכו ממנו היו תלמידיו של הרב ר' חסדאי; ובזה מצאנו את החידה הנפלאה, מדוע מן ר' יצחק קנפנטאן החל הלמוד בתלמוד ללכת בדרך הגיון ובכללים ובגדרים כאשר הראה בספרו דרכי התלמוד, ואחריו נמשכו כל תלמידיו הגאונים הנ"ל כי כולם עשו ספרים על הכללים, עד הרב ב"י שהיה תלמיד מהר"י אבוהב, שחבר ג"כ תחלה כללים ואח"כ חבר ספרו על הפרטים, ומה מאד נתפלא כאשר נשים עין על ספר דרכי התלמוד של ר' יצחק קנפנטאן כמו שהובא בלשונו בשל"ה (דף ת"א) באריכות נראה כי הם ממש דברי הרב ר' חסדאי בהקדמתו, כי ראשית דברו הוא שצריך לעשות כללים וגדרים לכל ענין לדעת מה הוא הנושא ומשפטו, ומורה דרך הלמוד להתבונן תחלה בכלל הסוגיא ואח"כ לעיין בפרטיה ואיך יתחברו הפרטים יחד, ולעשות סימנים וכללים מועילים לזכרון, ובדרך זה צריך שיהנהג גם בעיונו במפרשי התלמוד, הלא כל אלה הם דברי הרב ר' חסדאי בהקדמתו אשר יעד לעשות בדרך זה את ספר נר מצוה, על כל מצות התורה, באופן שתושלם בו הידיעה בתכלית השלמות בשלשה דברים, א) להבין היטב טעם הדבר וסבתו בדיוק, ב) להבינם בנקל ובמהירות, ג) שיהיו שמורים בזכרונו; גם כל לשונות של ספרו הם בלשון בעלי ההגיון, נושא ונשוא, הקדמה ותולדה, והנמשך, חיוב ושלילה, בכח ובפועל, משפט מוחלט, הקדמה מופתית, דברים הפכיים, היקש,

ועוד

ועוד כאלה, אשר כל אלה ירהיבוני לשער כי ר' יצחק קנפנטאן גאון הקאסטילי, רבן של כל גאוני הדורות הנ"ל עד הרב ב"י, היה תלמיד הרב ר' חסדאי ז"ל. והנה כל כותבי הדורות לא ידעו לשער מתולדהו כי אם שנולד בשנת ה"א ק"כ והיה בימי בחרותו בזמן הריב"ש וחבריו, אבל כאשר אחזה לי אני ע"פ הראיות הנ"ל נוכל להחליט כי היה תלמיד הרב ר' חסדאי, וקבל ממנו את כל דרכי למודו, בכלליו ובפרטיו, בסדריו ובלשונותיו הדגיונים, ואחריו הלכו גם שלשה תלמידיו הנודעים הנ"ל, והלמידי תלמידיו הגאונים עד הרב ב"י, שכולם כתבו חבוריהם בדרך הנזכר של הרב ר' חסדאי, וגם את ארבעה שו"ע על ארבעה טורים שחבר הרב"י טרם כתב את פרטי הדינים בכל סימן כתב את כלל הדין וכמה סעיפים מסתעפים ממנו עד אשר בצדק נוכל לאמר כי הספר נר מצוה אשר יעד הרב ר' חסדאי לעשות אותו ספר כתוב על לוחות ניירים וגליונות דוממים, נחקק בספר חי על לוחות לב תלמידיו הלא המה הגאונים הרבים ראשי חכמי התורה תלמידיו ותלמידי תלמידיו, מן ר' יצחק קנפנטאן עד הרב ב"י. על כל דברי אלה נתעוררתי מדברי הגאון ר' יעקב חביב אשר אמר ואנכי תלמיד תלמידיו, ולדעתי הם דברים אמתים וכנים, ויש בהם כדאי להפיץ אור בהיר להכיר את גדולת הרב ר' חסדאי בתורה, ולדעת שלא נשא את נפשו לשוא חלילה בחפצו האדיר לעשות חבור נר מצוה על כל מצות התורה כספר משנה תורה של הרמב"ם ובאופן יותר מתוקן, כפי מה שציירו לפנינו, אשר בעיני רבים מן הסופרים הוא כמו גוזמא בעלמא, כי נדרש לזה שנים רבות וכבר הגיע אז לימי זקנה, חלילה לו מזה, להתפאר במה שאין עוד ביכלתו כי אם אמנם כבר הגיע אז לימי זקנה, אך אחרי שספר משנה תורה של הרמב"ם כבר היה לפניו, ולא היה חסר כי אם לתת לו צורה חדשה על פי דרך הלמוד בכללים ובפרטים, ובבירור הטעמים והסבות והמקורים, באופן שהושלם בו הידיעה בתכלית השלמות, והצורה הזאת כבר היתה חקוקה במוחו הגאוני, וגם שננה לתלמידיו הגאונים שנים רבות, ע"כ לא היה צריך לו הכנות שונות לעשות החבור הזה, כאשר היה נצרך להרמב"ם ז"ל בהיותו הראשון לעשות חבור כזה, כי אם להיות איזה שנים במנוחה מטרדת הזמן, וביגיעת התורה, בפלפול חברים, להעלות הכל על הספר, ולעשותו ספר כולל כל מצות התורה בכלליהן ובפרטיהן כאשר היה עם לבבו; ובאמת רב טוב חסרנו אשר המחשבה הגאונית של הרב ר' חסדאי לא יצאה אל הפועל, אם כי תלמידיו הלכו בדרכיו וכתבו חבורים על כללים, וגם כתבו חבורים על פרטי דינים, אך לעשות כללים לכל מצוה, ופרטים מסתעפים מן הכלל, עם הטעמים והמקורים, ואשר בשמירת הכללים נזכור את הפרטים כאשר אמר ושננה לתלמידיו, לא נמצא כמוהו, כי כמובן נדרש לזה להיות גאון תלמודי והגיוני גם יחד, כהרמב"ם או כהרב ר' חסדאי, זכרם לברכה:

הספרים שמביאם המחבר: ממפרשי המורה הוא מביא את החכם אלתבריזי [הוא מפרש הקדמות המורה כ"כ המפרש שם טוב בהקדמה ח] איזו פעמים, כמו בכלל א' פרק א' מין א', ובכלל ב' פרק ג' ועוד, ואת המפרש הנרבוני הוא מביא בכלל א' פרק כ"ג ובכלל ב' פרק ה', כי הנרבוני עשה פירושו בשנת קכ"ב, לעת זקנתו, אולם שאר מפרשי המורה היותר קדומים כמו הכספי וספר מורה המורה לר' שם טוב פלקיירו אשר אחרוני מפרשי המורה הביאו דבריהם לא הובאו, והאפודי היה בדור המחבר והיה מרוממו ומנשאו וכתב ספר אחד והקדישו לשם ר' חסדאי קרשקש, וע"כ יתכן שפירושו לא היה עדנה, והפירוש שם טוב הוא מאוחר שחברו בשנת רמ"ח, והוא מזכיר את הרב ר' חסדאי בהקדמות המורה בהקדמה א' בסופה; ומשאר ספרים הוא מביא את בעל הכוזרי במאמר ב' כלל ד' פרק ג', ובמאמר ג' כלל א' פרק ה' בסופו; ואת הספר שערי תשובה לרב החסיד רבינו יונה בר' אברהם הנקרא שערי צדק, במאמר ג' חלק ב' כלל ב' פרק א' בסופו; גם מביא את רבינו נסים ז"ל בענין נבואת משה

משה (במ"ב כלל ד' פ"ג) , עוד הביאו שנית (במ"ג כלל א' פ"ה בסופו) בשם הגאון הרב רבינו נסים ע"ה בפירוש התורה שהתחיל ; והנה יפלא קצת למה לא קרא אותי בשם מורי הגאון רבינו נסים או בשם מורינו , לפי דברי הר"י אברבנאל שכתב בפירושו על התורה (בפ' לך) וכפי"ט של המורה בתחלתו שהרב ר' חסדאי היה תלמיד הרב רבינו נסים שהתחיל לעשות פירוש על התורה, וכמו שהריב"ש בסי' שע"ב הזכירו בשם מורינו הרב ר' נסים כמו שהבאתי למעלה, ובסי' קנ"ז כתב מורי הרב רבינו נסים. והנה זה שהביא את רבינו נסים ז"ל בענין נבואת משה, הוא בדרשות הר"ן (דרוש חמישי דף כ"ג) ומבואר שם באריכות, והנה בספר צמח דוד ראיתי (בסימן כ"ח לאלף הששי) כי רבינו נסים בעל הדרשות הוא תלמיד הרמב"ן ואיננו רבינו נסים מפורש האלפסי, ואולם רבינו נסים רבו של הריב"ש הוא רנב"ר גירונדו מפרש האלפס. ולפ"ז היה נכון מה שלא קרא את הר"ן בעל הדרשות בשם מורי, אך עדיין קשה מהר"ן מפרש התורה הלא האברבנאל הנ"ל כתב מפורש שהר"ן מפ־ש התורה היה רבו ולא הזכירו ג"כ בשם רבו, גם כותבי התולדה האחרונים השיגו על הצמח דוד והעלו שהרנב"ר הוא בעל הדרשות:

ב.

מעתה עלינו לדבר על תכונת הספר הזה. הספר הנכבד הזה הוא שונה משאר הספרים המדברים בענינים התוריים בדרך העיון המחקרי, כי כולם לא היתה מגמת פניהם בספריהם ללמד לבני יהודה דרכי העיון הפילוסופי, כי כל החפץ למלאות ידו לדעת החכמות הפילוסופיות ידרשן מעל ספריהן, ורק הניחו הקדמותיהם ותולדותיהן הפילוסופיות כפי מה שהונחו והוסכמו מן החוקרים הראשונים, או כפי מה שב־רו להם דרך לעצמם היותר נכונה ע"פ עיונם הם, וכמו שכתב ראש חכמי ישראל בספרו המורה [פרק ע"א בסופו] וזה לשונו : ולא תשאלני בזה המאמר לאמת ההקדמות ההן הפילוסופיות אשר אומר לך בקצרה, שזהו רוב חכמת הטבע והאלקות, כמו שלא תוחיל שאשמיעך בזה המאמר טענת המדברים על אמתת הקדמותיהם, שבזה כלו ימיהם, ויכלו ימי הבאים אחריהם כו'. ואלו ההקדמות הפילוסופיות אשר אומר אותם לך בקצרה למופת על שלשה הבקשות הא־לה, מציאות ה', ואחדותו, והרחקת הגשמיות, רובם הקדמות שיעלה בידך אמתתם בתחלת שמיעתם והבנת עניניהם, וקצתם יורוך על מקומות מופתם, מן הספרים הטבעיים או ספר מה שאחר הטבע ותכוין אל מקומו, ותאמת מה שהוא צריך לאמת עכ"ל; אמנם לא כן הספר הזה אור ה' באשר כונת המחבר בספרו זה, כאשר יאמר בהקדמתו, לחזק את עמודי התורה והדת האלקית באופן שונה מן הקודמים לפניו, אשר יצאו לעזרת ה' בהפילוסופיא, כי בימיו נהפך העזר הזה לרועץ, כי רבים מהמתפרצים אשר פרקו עול, נתקו מוסרות המצוה, תלו קלקלתם בהפילוסופיא ובספר מורה נבוכים, אשר כונת הרב בזה היתה רצויה, והפכו למינות דברי אלקים חיים, לזאה התאזר עוז וגבורה נמרצה, ויאחז בעמודי הפילוסופיא האריסטוטלית אשר עליהם בנה הרמב"ם את ספרו ויסיעם ממקומם וברוח בקורת פילוסופית עזה הפך משורש הרבה יסודות ארסטו בחכמת הטבע, כמו תנועות הארבעה יסודות, ועוד ועוד, וברוב גאון הכמתו הראה את אפשרות מציאותם באופן אחר, (עיין בכלל א' פרק ו', ובכלל ב פרק מו), ומה גם בחכמת מה שאחר הטבע, על גבורתו זאת השתוממו רבים מהיודעים בכל דבר חכמה, ובזה הראה נגד כל העמים כי אין לסמוך על הפילוסופיא בעניני האמונה, והסמיר המבוכה בעניני האמונה והמאירה כל המחשבים היא התורה לבדה, אמנם מה שהשתמש

הוא

הוא בעיון הפילוסופי לצורך האמונה הוא רק להראות כי אין העיון הפילוסופי חולק עליה אבל מסכים לה; מובן הדבר, כי לעשות המלאכה הגדולה הזאת היה מההכרח ללמד את הקורא בספרו את דרכי העיון, להביא דברי ארסטו ממקורם הראשון, ולבארם באר היטב על מה אדניהם הטבעו, ואחר כן להשיב עליהם בטענות פילוסופיות ובאחרונה להראות את המאור שבתורה, ושגם העיון מסכים אליו, ולזה חילק את המאמר הראשון מספרו לשלשה כללים. בכלל הראשון יבאר את הדרכים אשר הלך בהם ארסטו ואשר עליהם נבנו הקדמות של הרב המורה ז"ל, בכלל השני יחקור בהם בהקדמותיו ובתולדותיו אם הן אמתות, ויברר הצודק מהבלתי צודק; בכלל השלישי יבנה כמו רמים את הדעות האמתיות ע"פ התורה בעצמה הכתובה והמסורה, ויראה לדעת שגם העיון השכלי מסכים לה; אמנם בשאר מאמרים של הספר המדברים בענינים תוריים אחרים, אשר אין צורך לדבר בהם בדרך של שני הכללים הראשונים יתנהג המחבר על פי דרכו כמו בכלל השלישי הנזכר:

אמנם כן, הרמב"ם והרב ר' חסדאי ז"ל שניהם לדבר אחד נתכונו, להראות לעיני העמים והשרים כי תורהנו האלקית לא תירא מפני הפילוסופיא; אלא שהם שונים מעט בדרכיהם, הראשון הלך ביותר בדרך החיוב, בהראותו כי הפילוסופיא מחייבת הרבה דברים מהדעות העקריות של תורתנו הקדושה, ועם זה לא נמנע מלהגיד כי גם במקום אשר לא תמצא יד הפילוסופיא להראות אמתת דעת התורה, אפס היא חדלת אונים להכחישה ולהעמיד המופת על סותרה. הלא זה דברו כי מעולם לא אמר ארסטו שהוא עשה מופת על הקדמות (פרק מ"ו מח"ב) ואדרבה יש לנו ראיות עיוניות המכריעות דעת החדוש (פט"ז שם); והשני הלך ביותר בדרך השלילה, בהראותו נגדה נא כל חכמי תבל אשר החזיקו אז בשטת הפילוסופיא האריסטוטלית שהיא אמתית ושאין להרהר כלל אחריה, את רפיון כחה, בהרסו את יסודותיה ובשומו לאל מליה, ואם מה שיש בפיה איננה יודעת אף כי מה שיש בשמים; ועם זה לא נמנע גם הוא להראות כי הפילוסופיא מסכמת מאד לדעות התורה ועוזרת על ידה, ולא חדל בכל ספרו מלקרב את העיון השכלי בכל פנות התורה, וללחום מלחמת ה' ותורתו ומצותיו נגד המתפלספים המתפרצים עם כלי נשק של הפילוסופיא בעצמה, וכמו שאמר חכם אחד פייטני מחכמי העמים בדור העבר „אני אינני מודה בשום שטה פילוסופית מטעם הפילוסופיא"; הדרך החדשה הזאת אשר הלך בה הרב ר' חסדאי היא גם ישרה ורצויה אשר תוכל להחזיק מעמד בכל הזמנים, גם בהמיר ארץ, ובמוט הררי הפילוסופיא הקודמת ברוב הימים, בהתגלות החדשות הרבות בחכמת הטבע, שהרבה מופתים עיונים הקודמים אבדו את ערכם, אי שאין להם עוד כל ערך מופתי, אך הדרך אשר אחז בה הרב ר' חסדאי העמוד לעד, וכל מה שיוסיפו חכמי הדורות להראות שגגות שטות הפילוסופיא הקודמת, הם מוסיפים כח בחכמת שטתו של הרב ר' חסדאי ז"ל; אמנם הובישו חוקרי הטבע האחרונים דעות רבות של גדולי הפילוסופים הקדמונים, אולם כל זה לא ירעו להאמונה במציאות ה' ואחדותו והשגחתו, כי אם למובתה, בזה נחזה עד כמה יש כח בפילוסופיא להדוף את האמונה מפניה, אחרי כי כל השטות של אדירי הפילוסופים הקדמונים אשר דמו בנפשם כי עלו למרום פסגת המדע, ועל אל אלים דברו ככל העולה על רוחם, חלפו ועברו כקצף על פני המים בדור הזה; היש לך מופת גדול מזה לחלישת הפילוסופיא נגד האמונה; אולם העולה על דעת המשכיל החפשי בדור הזה, כי עתה גם האמונה תפול לרגלי ההשכלה אך שוא ידבר, ובלשון אשר אמר בן אמוץ נביא ה' לסנחריב נשיב לו: בזה לך לעגה לך האמונה האלקית, אמנם כן החריבו חוקרי הטבע את כל סבצרי הפילוסופים הקדמונים והורידו לארץ נצחם, כי לא לאלקים המה, אכן דבר אלקינו יקום לעולם. —

טי

מי בכל המון המעיינים אשר קראו בספרי החכמים היותר אחרונים, אשר יסדו שטותיהם השונות בהפילוסופיא האלקית על ההגלות היותר חדשות בחכמת הטבע, וביותר על חכמת החמיא, אשר איננו יודע כי כל ידיעותיהם הן רק בדבר הרכבת הגופים והכלים אשר ישרתו את הנפש, שקול ישקלו את מוח האדם, יספרו תאיו וחלליו הכל בצדק ובדיוק. נפלאים מעשיהם, אבל אין אתם יודע עד מה ממהות הנפש השוכנת באדם באמצעות הכלים האלה; המתבונן על הליכות הפילוסופיא של החוקרים האחרונים החותרים בכל עוז לשפוט מן הגוף והרכבתו על הנפש השוכנת בתוכם, יראה כי דבריהם הם חלומות והשערות אשר אין להם אחיזה בשכל, והרבה יותר הם רחוקים מן הדעת משטת הפילוסופים הקדמונים; אין להאשימם בזה כי החקירה היא חפשית, אבל מי פתי יסור הנה להעלות על דעתו כי בידעם שעור מה מהרכבת הכלי ידעו גם מה המה המים החיים אשר בתוכם! וכמו שאמר הנביא (ירמיה ב) אותי עזבו מקור מים חיים, לחצוב להם בארות, בארות נשברים אשר לא יכילו המים; המשל הזה יצדק מאד על החוקרים האחרונים; הם בחכמתם מצאו לחצוב בארות, גם הבארות הם עדנה בארות נשברים שאינם ראוים להכיל מים בתוכם, ובדבר הזה אשר השיגה ידם לחצוב להם בארות יעזבו את מקור מים חיים, ויכפרו במציאות ה' אשר הוא מקור החיים, וממנו שפע החיים בכל היקום באמצעות הכלים האלה, אשר הוא עשם ויכוננם!

וראיתי לתת בזה לפני הקורא באור אגדת חז"ל בענין זה אשר תפיץ אור על כל דברינו אלה; והוא, (בב"ב ע"ג.) אמר רבה אישתעו לי נחותי ימא, בין גלא לגלא תלת מאה פרסי, ורומא דגלא תלת מאה פרסי; זמנא חדא הוה אזלינן באורחא ודלינן גלא עד דחזינן בי ארבעתיה דכוכבא זוטא, והויא ליה כמבזר ארבעין גריוי בזרא דחרדלא; ואי דלינן טפי הוי מקלינן מהבליה; ורמא ליה גלא קלא לחברתה, חברתי! שבקית מידי בעלמא דלא שטפתיה דניתי אנא ונאבדיה, אמרה לה פוק חזי גבורתא דמרך, מלא חוטי חלא ולא עברי, שנאמר (ירמיה ה) האותי לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו, אשר שמתי חול גבול לים חק עולם ולא יעברנהו; — ראוי לדעת כי השטות הפילוסופיות השונות אשר עברו במשך שני אלפים ומחצה שנה, מזמן אפלטון עד זמננו זה רבו מאד; כל פילוסוף בזמנו הרעיש את כל העולם בשטתו, ולאורה הלכו כל חכמי הדורות ההם איזו מאות שנה, וחשבו את דעותיה לאמתיות, עד שקם פילוסוף אחר וחקר ומצא כי הפילוסופיא הקודמת איננה צודקת, והסירה מגבירה, ויסד על מקומה שטה פילוסופית אחרה, וגם היא שלטה בתבל זמן רב. וכל חכמי הדורות ההם חשבו כי השטה הזאת היא חזקה ואין להרהר אחריה, עד שקם פילוסוף גדול שלישי וחלק עליו ובטל את שטתו בתכלית הבטול, ובנה שטה אחרת, וכן הוא הולך לעולם עד זמננו זה. והיותר נודעים בין חכמי יון הקדמונים הם שלשה אשר זכרם הרמב"ם במורה (פרק יג מח"ב) והם אפלטון וארסטו, ועפיקור אשר על שמו נקראו בדברי חז"ל כל הכופרים באיזה עיקר אפיקורסים, והנה באמת בשלש השטות הללו נכללו כל השטות השונות, דעת אפלטון שהעולם אינו נברא מאין כי אם מחומר קדום, דעת ארסטו שכל העולם קדום, ודעת אפיקור שהכל במקרה והוא מכחיש גם במציאות ה' והסבה הראשונה, וכתב הרמב"ם כי בשטת אפיקורוס יש בה כמה כתות ושטות שונות, ואין תועלת לנו בזכרון הכתות ההם; ובהפילוסופים שבדורות האחרונים בארצות האלה חשבו, באקאָן, ברלנא, דעקארט, שפינוזא, נעווטאן, לאָקע; ואחרוני האחרונים, לייבניץ, קאנט, פיכטע, שעלינג, האגעל, שאפענהויער, הערבארט; כל אלה הפילוסופים כל אחד מבטל שטת חבירו הקודם לו בכולה, או במקצתה; היתה עת שכל המשכילים החפשים ששו ושמחו

בשטת

בשטת שפינוזא, בחשבו כי זה נחסם מעצבם וממוסר כליותם להכחיש במציאות סבה אחת שכליית לכל הנמצאים ולאמר שהכל נפל כן במקרה, יען כי הוא המציא להם שטה אחת כעין פשרה בין הכחשה לגמרי במציאותו ובין האמונה בו. אבל גם לשטחתם זו בא הקץ, הבאים אחריו דחו גם שטתו בשתי ידים, וכן הם הולכים משטה לשטה, שהאחרונה בזמן מבטלת את הקודמת לה; ובכל זאת, נפלא הדבר, כל אחת בזמנה היא חושבת שהיא בגלי שכלה ודעותיה תשטוף את האמונה האלקית, ותמחה את תורת האלקים בארץ! — והסבה בזה הוא התגברות התאוה להדוף את האמונה. התאוה הזאת איננה רק מצד התאוה הבהמיית הכללית, כמו שהוא אצל מין המשכילים החדשים, אשר כל חפצם לחיות חיי השלוח וההפקר, אבל היא תאוה מיוחדת פילוסופית, אשר חלו בה גם הפילוסופים הקדמונים, אף כי האחרונים, וכמש"כ המורה לענינו (פמ"ו מח"ב) אבל כבר גברו התאות על רוב הכתות ואפילו על הפילוסופים, וירצו לקיים שארסטו באר זאת השאלה במופת!

ובזה יתבאר המאמר, אמר רבה אישתעו לי נחותי ימא, חז"ל יכנו את החקירה הפילוסופית לים, ואת החוקר בהפילוסופיא להולך באניה על הים, ואת האמונה יכנו ביבשה, והעד על זה, הוא מאמרם ז"ל (בתמיד פרק ד) בשאלת אלכסנדר מוקדן את זקני הנגב: בימא יאי למידר, או ביבשתא יאי למידר, ר"ל האם טוב יותר ללכת בדרך הפילוסופיא החפשית שהוא כמו המשוטט באנית שכלו על הים שהוא תמיד בסכנה שלא יאבד דרך, ויצלל במים אדירים, או ביבשה להיות מאמין וללכת בדרך בטוחה? אמרו ליה ביבשתא יאה למידר, דכל נחותי ימא לא מיתבא דעתיהן עד דסלקי ליבשתא, כי הפילוסופיא איננה מישבת דעת האדם עד שלא יהיה נשאר אצלו שום ספק והוא מוכרח לאחוז גם באמונה; וז"ש אמר רבה אישתעו לי נחותי ימא, החכמים המעיינים בפילוסופיא. בין גלא לגלא תלת מאה פרסי, בין שטת פילוסוף אחד לשני, יאריך זמן רב ואיזה מאות שנים תעבורנה אשר שטתו קיימת, והכל מחזיקים בשטתו כאלו היא אמת ברורה, ואח"כ יבא הגל השני והכה את הגל הראשון ויוריד נצחו, ויהיה כקצף על פני המים! — ורומיא דגלא ג' מאות פרסי, כבר כתב הרמב"ם שהפילוסופיא יכולה לדבר בכל הנמצאים עד גלגל הירח שהוא הקרוב יותר אל הארץ. אבל למעלה מגלגל הירח כל דבריהם השערות כוזבות ורעות רוח. וא"כ גל הפילוסופיא יעלה למעלה מן הארץ רק רום ג' היסודות, והם מים רוח ואש; זימנא חדא דלינן גלא עד כי חזינן מרבעתא דכוכבא זוטא, פעם אחת נכנסתי בחקירה פילוסופית עם הפילוסוף, והגבהנו לדבר גבוה גבוה, עד הכוכב הקטן מכל כוכבי לכת, והוא הירח, כנודע; והויא ליה כמבזר ארבעין גריוי בזרא דחרדלי, שדבר דברים מרים חדים ושורפים נגד האמונה כמו ארבעים סאה חרדל, כי חרדל הוא דבר השורף את הפה, כלשון הגמ' (פסחים כח.) היינו דאמרי אינשי כפא דחטא נגרא בגויה נשרוף חרדלא. ומ' סאה היא המדה היותר גדולה בדחז"ל שאינו מטלטל מלא וריקן, כדאיתא בשבת (דף ל"ה ע"א) ור"ל שדבר דברים מרים וחדים הרבה עד שלא היה בכח הסבלנות לשאתם; ואי דלינן טפי, אם היה יכול לדבר למעלה מגלגל הירח, הוה מקלינן בהבליה, אז היה שורף אותנו בהבל פיו, אבל באמת לא היה יכול לדבר יותר, כי שאר דבריו היו רק השערות הבל ורעות רוח; — ורמיא ליה גלא קלא לחברתה, חברתי! שבקית מידי בעלמא דלא שטפתיה כו', שסוברת שהשטה הקודמת בהתגברות התאוה הפילוסופית לשטוף את האמונה כבר החריבה את האמונה לגמרי, ואם לא, אזי היא תחריב ותאבד אותה, אבל חברתה ענתה אותה ותאמר פוק חזי גבורתא דמריך, גבורת החכמה האלקית של התורה, וממני תקחי מוסר, כי כמו שאני לא יכולתי לעשות להאמונה רעה, ככה גם את לא תוכלי לה, שנאמר האותי

לא

לא תיראו נאם ה' אם מפני לא תחילו אשר שמתי חול גבול לים, ידוע כי כבר אמרו כל החוקרים הראשונים כי יש לשכל האדם גבול, אשר לא יוכל לעברנהו, כמש"כ המורה (ח"א פרק ל"ב בסופו); וראוי שתדע שכן הסכימו גם החוקרים האחרונים קאנט ואחוזת מרעיו, שאין בכח השכל האנושי המוגבל להגיע לחקר הבריאה, וז"ש אשר שמתי חול גבול לים, וכן גלי השכל לא יעברו את גבולם לעלות היבשה לשטוף את התורה שהיא חכמה האלקית; וראוי הוא לכל משכיל לדעת זאת גם מצד השכל לבדו, וכ"ש שראוי להם להתבונן על זה אחר שכבר ראו אחרית הגלים הראשונים שגם אחריתם תהי כמוהם, וז"ש האותי לא תיראו ר"ל גם מצד השכל לבדו, אם מפני לא תחילו, אחר שכבר התראיתי אתכם פנים וראיתם את גבורתי בנסיון! —

מעטים המה האנשים אשר שכלם הצליחם להיות לעזר ולמגן לתורתנו הקדושה כהרמב"ם והרב ר' חסדאי אשר זכרם לברכה בישראל, וספריהם אשר השאירו ביעקב הם בטל מאת ה'; גדולתם בתורה וענותם במדות היו להם לחומה ולמחסה, מפני רוח התאוה המצויה אצל הרבה מהמעיינים מימות עולם ועד היום, להתהדר לפני החכמים שבדור והדורות הבאים, בתור ממציא חדשות באמונות ודעות, מגלה נעלמות משנות דור ודור; ארבעה נכנסו לפרדס — יספרו לנו קדמונינו — ורק אחד מהם הצליח בדרכו שנכנס בשלום ויצא בשלום, ר"ל רק הוא יצא בשלום, יען שנכנס בשלום ובענוה, ושלשת רעיו שהיו נבהלים ברוחם ולא נכנסו בשלום, על כן לא יצאו בשלום; והדברים האלה אנו רואים על אחת כמה וכמה על כל צעד ושעל, ועל כל מעוף עין בהרבה ספרי חוקרי הדור האחרון, במדה יותר גדולה וזעומה, הם אינם נכנסים בשלום בהיכל ה' לבקר, כי אם לעקר, על כן אינם יוצאים בשלום; ומה נפלא מאמר החכם (משלי ג' י"ח) עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאשר; רבים רגילים לפרש ותומכיה בכספם ובזהבם, או בעשיית סיג לתורה, ואין זה פשוטו של מקרא ומה גם כי היה לו לאמר ותומכיה מאושרים? אבל באמת אין הכתוב מדבר בתמיכת העשירים להלומדים, כי אלה התומכים בכספם את התורה כולם שוים לטובה באין פרץ ובאין יוצא מן הכלל, אולם אין הכתוב מדבר אלא בהלומדים עצמם המחזיקים בתורת ה'. ואמר, עץ חיים היא למחזיקים בה, לכל המחזיקים בה, אבל „ותומכיה" התומכים אותה בשכלם ובמחקרי לבם, זהו אמנם אושר נעלה, אבל לא לכל, רק אחד מהם הוא „מאושר", והם בעלי תורה בעלי ענוה יראי אלקים ובמצותיו חפצים מאד, אבל אם יהיו מאוהבי החופש, תמיכתם רעה היא אצל התורה, כי בכל אשר יפנו בהשכלתם ירשיעו, ומשפט מעוקל יוציאו; — לוא היה לנו בזמננו חכמים צדיקים כמו בדורות הקדמונים, לוא היו הדורות מוכשרים לכך, אזי יותר היה נקל להראות עתה חכמת תוה"ק הנצחיות מדורות הקודמים בעוד שהרבה דברים טבעים היו מונחים בעלטה ובציורים רחוקים מן השכל, אבל מה נעשה כי הדורות התקלקלו מאד בענין זה, כאשר יעיד אחד הסופרים בדבריו: „כי בזמן הזה אין יכולת עוד לעשות שלום בין התורה והחכמה, וגם לוא היה הדבר אפשר, אין איש כעת אשר יחפץ בזה" ואם כי תחלת דברי פיהו שקר וחלילה לכל איש נאמן לדתו לתת אמון בדבריו הראשונים, וגם סוף דבריו מעידים עליו כי פסול הוא לעדות בזה, באשר הוא מעיד על עצמו כי גם הוא איננו חפץ בשלום בין התורה והחכמה, באמרו אין איש כעת אשר יחפץ בזה, אבל סוף דבריו נאמנים, כי התאוה הנמבזה לחיות חיי השלוח פרצה עד מאד, חלפה ועברה חוק, ותשים שמות בארץ, לא לבד בחיי הנשמות כי אם גם בשאר מקצעות החיים והחברה; ע"כ כל בית ישראל ויראי ה' החפצים בשלום כמאה"כ (משלי ג', י"ז) דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, דורשי שלום התורה והחכמה יחד, יוקירו ויכבדו מאד את הספר הזה,

אשר

אשר כתב אחד מתומכי תורה המאושרים, הרב ר' חסדאי קרשקש ז"ל, וביחוד ע"פ תכונתו המיוחדת לו להראות את יתרון דעת התורה על הפילוסופיא כאשר בארנו למעלה:

ג.

עתה תרשני נא הקורא היקר לדבר אדות הבאור שעשינו בע"ה והעמל שעמלנו בו, ולהגיד לפניך בראש השער את הדרך אשר הלכנו בו; — זה לי קרוב לעשרים שנה [כן כתבתי בחורף תר"ם כשהחלותי לכותבו שנית] אשר כתבתי בהקדמת ספרי "נזר הנצחון" ע"ד באורי על ספר הזה, כי אז עברתי על פני כולו והתבוננתי על השגיאות הרבות שנפלו בו ותקנתים שגם זו היתה צריכה עמל רב ועיון עמוק; גם כתבתי באור רחב על פרקים אחדים קשים שבו, אולם באשר אין עתותי נתונות לספרי מחקר, כי אם לעתים רחוקות מאד אשתעשע לעיין בהם, הנחתיו לשעה המוכשרת להקדישה לעבודה זו, וכן עברו הזמנים הרבים מאז ועד עתה ולא מצאתי שעה פנויה להשלים אשר החילותי, ובתוך הזמן הארוך הזה לא הוספתי בו, כמדומה לי, גם אות אחת, אך כעת עלה לרצון לפני שלא לדחותו עוד, וכאשר שבתי וראיתי את הבאורים שכתבתי עליו מכבר על איזה פרקים, והתבוננתי על עומק העיון והדיוק הדק שיש בהבאור, היה קשה בעיני לכנוס שנית למלאכה זו, באשר היא דורשת עיון רב ועמוק לעמוד על כונת המחבר, ואין עתותי פנויות לזה, ועכ"ז אמרתי אחר שהחילותי וגם הבטחתי והיא מלאכת הקודש אין מהראוי שלא לקיים דברי, ובפרט אחר שלא נמצא אחר אשר יואיל לקחת העבודה הזאת על שכמו, והיא מצוה שאין לה דורשין, אדרש לה. וה' יהיה בעזרי; —

והנה הדרך אשר הלכתי בבאורי, הוא לבאר את הספר באור שלם ורחב ולדבר בכל ענין כל מה שיש לדבר בו, לפי קוצר דעתי, עד שהמעיין בו יוכל להקיף את הענין מכל צד, ולהבינו הבנה שלמה, ועם זה נזהרתי שלא להאריך בו יותר ממה שנחוץ לשלמות הבאור להבין דברי המחבר, אם כי העמסתי עלי בזה עבודה כבדה מאד, ולא בקשתי רק לצאת ידי חובת באור, בהסירותי ממנו השגיאות הרבות ולהרחיב את קוצר לשונו ההגיוני, למען ירוץ הקורא בו מדעתי, כי לעשות כן הוא כמו גניבת דעת הקוראים, כי לא זאת המנוחה ולא זאת המרגוע להמעיין בספר עמוק כזה, אשר בהשקפה שטחיית אי אפשר לעמוד על כונתו; ומלבד מה שדרוש לנו להעמיק בעיון להבין דבריו בעצמם, עוד זאת כי אין להבין הענין על בוריו אם לא נדע כל המדובר בזה בין חכמי המחקר האחרים; ובאשר המחברים האחרים גם המה כתבו דבריהם בקצרה מאד, ויש בהם עומק גדול, והם בלתי מובנים, הכרחתי לעבוד גם עבודת הכרם שלהם עד מקום שבינתי הדלה מגעת, עד שיכולתי להעזר בהם לבאר דברי המחבר, והם הרב המורה ומפרשיו הנודעים, האפודי, והרש"ט, הר"י אברבנאל, והר"א קרשקש, ולקבץ דבריהם ממקומות רחוקים ומפוזרים, באין ציונים ומראה מקומות אשר יורו הדרך כבספרי התלמוד, ולהבחין דעותיהם אם הם מסכימים לדברי המחבר או חולקים, ובמה נחלקו ולפעמים יבואר כי כל אחד מהם הולך לשטתו; [כאשר תראה בכלל ב' פ"ג בסופו, ובפרק ה' אות א'], גם היה עלי לשום לב לספר העקרים שחבר תלמידו, באשר הרבה ענינים של רבו המחבר דבר בהם גם הוא, ואם כי לשונו צח ומבואר יותר, אך גם בו באו דברים הרבה בלתי מבוארים, והוצרכתי להתבונן גם בדבריו, ולבארם, ולעיין אם דעתו שוה בזה עם רבו או חולק עליו, או שנטה קצת מדבריו, ועיין מה שכתבתי (בכלל א'

פרק

פרק ל) לבאר דברי העקרים (במאמר ב׳ פ״ד) במה שנטה מדברי הרב ז״ל דלא כהמפרש באופן שעבודתי זו איננה מצומצמת רק בין שני בדי הארון של ספר זה, כי אם בהרבה ספרי גדולים חקרי לב, כאשר יראה המעיין בו; —

וביחוד יועיל באורנו לדברי הספר הזה להבנת דברי הספר העקרים, שחבר תלמידו הגאון הפילוסוף מהר״י אלבו, כי הרבה דברים בספר העקרים, ובפרט המאמר השני כמעט כולו, לא נוכל להבינם כראוי בלעדי הספר הזה של רבו, ולדוגמא נזכיר בזה איזה מקומות סתומים, (במאמר ב׳ פרק ה) הוא מביא דברי הרמב״ם, ותחלת דבריו היא ההקדמה הכ״ג של המורה, והנה כבר אמרו מפרשי המורה שהיא עמוקה מאד, והמפרש קרשקש נתיאש ממנה ולא גדרה, ואמר (בפ״א מח״ב עיון ג׳) לא יכולתי להבין עומק כונת אדוננו. גם הרב המחבר בספר הזה (כלל א׳ פרק כ״ג) עמל בה הרבה לישבה, והעקרים הוא כותב אותה בפשיטות כאלו היא מובנת מאליה; ובסוף דבריו הוא כותב עוד לשון המורה בהקדמה הכ״א, ואינו מוסיף עליה שום באור, והרש״מ אומר שדבר זה לא התבאר אצלו, וכל קורא הפרק הנכבד ההוא בספר העקרים ואיננו מבין בו מאומה, הולך לו בבושת פנים; וכן (בפרק י״ח) הוא מדבר במהות „הזמן" שהוא דרוש נכבד אשר כל החוקרים הראשונים והאחרונים ידברו בזה, ואף כי שם הוא מבאר דבריו יש בהם דברים בלתי מובנים, שהוא מזכיר מענין הריקות והמלוי כאלו הוא כבר ידוע להקורא, ומאין יוכל לדעת זאת; עוד בפרקי התוארים (במאמר ב׳ מפרק כ״א עד פרק ל״א) במחלוקת שבין הרמב״ם והרב ר׳ חסדאי המחבר בענין התוארים העצמיים, אשר העקרים נטה לדעת רבו, אף שלא הזכירו בשמו, רק כתב בשם כת חכמים התורניים הראשונים והאחרונים, ורוב דבריו שמה אין להבינם על בורים, וקצתם אינם מובנים כלל, ובאיזה מקומות (בפרק כ״ה אות י׳) לא הרגיש המפרש בעל השרשים שיש הבדל גדול בין דברי העקרים שבכאן לדבריו שבפרק הקודם, כי הבאור של המאמר דר׳ חנינא שכתב בפרק הקודם, הוא הבאור של הרמב״ם, ושבכאן הוא של הרב ר׳ חסדאי החולק על באורו של הרמב״ם, כמבואר בספר הזה, והביאו המעדני יו״ט על הרא״ש (ברכות דף ל״ג אות ו׳), ובודאי שהרב בעל העקרים סמך בכל זה על ספר רבו, שהרוצה לעמוד על עיקרם יעיין בספר אור ה׳, כי הוא העמיק והרחיב מאד לברר כל דבר בטעמו ונמוקו, על כן באורנו בספר הזה יועיל הרבה גם להבנת ספר העקרים.

והנה ראיתי כי הספר הזה אור ה׳ באשר הרב ר׳ חסדאי חברו להיות חלק ראשון מספר הפסקים שלו הכולל כל דיני התורה, ולא להיות ספר בפני עצמו בפנות התוריות, על כן לא כתב בו באורים בפסוקים ומאמרי חז״ל כי אם מעט, כאשר גם הרמב״ם לא כתב באורי פסוקים בספר המדע כי אם מעט, לא כן בספר המורה אשר הוא מיוחד רק לבאר הפנות התוריות, בו מלא את חדריו באורים על פסוקים הרבה מאד בכל התנ״ך, כאשר נראה במראה מקומות של פסוקי התנ״ך, שבסוף הספר, גם הביא בו הרבה מאמרי חז״ל ובארם, וכן עשה הרב בעל העקרים, להיות שכונת ספרו הוא רק לבאר העקרים והפנות התוריות, על כן כתב בספרו הרבה באורים על פסוקים וענינים דרושים, ולמד אל דרך הרמב״ם במורה, והוא דבר נצרך מאד בספר מחקרי, כי תכלית הדברים המחקריים הוא להאיר עינינו באור התורה; ואגב ראיתי להעיר בזה כי מלבד המאמרים המפורשים שהביא המורה, נמצאו בו מאמרים רבים אשר בארם ולא הביאם מפורש, רק רמז עליהם, ולפי שזהו לדעתי דבר חדש אשר מפרשי המורה לא התעוררו עליו אמרתי לבאר לך אותו בזה; הנה דרך הרב המורה בכמה מקומות לסיים דבריו באמרו ודע זה, ודעהו, והבן זה, והמפרשים כולם מיגעים עצמם לדעת מה כוון הרב בזה, זה אומר בכה, וזה אומר בכה, כאשר תראה במורה (ח״ב פרק ל״ז

ל"ז בסופו) שאחר שכתב באור הפסוק (ירמיה כ', ט) ואמרתי לא אזכרנו ולא אדבר עוד בשמו והיה בלבי כאש בוערת עצור בעצמותי, נלאיתי כלכל ולא אוכל, הוא מסיים בזה הלשון. וזה ענין מאמר הנביא האחרון ה' אלהים דבר מי לא ינבא, ודע זה עכ"ל. והנה הרש"ט כתב שהמפרשים השתבשו בו לבאר מה שרמז הרב באמרו ודע זה, ע"כ באר הוא את הרמז באופן אחר. אמנם לענ"ד גם הוא השתבש בזה, ותלה בוקי סריקי בהרב, וחלילה לו מכונה זאת. אבל האמת יורה דרכו, אחרי אשר אעירך בזה על דבר נפלא אשר המפרשים לא התבוננו בו, כי הנה הפסוק ה' אלהים דבר מי לא ינבא הוא בעמוס (ג, ח), וידוע שעמוס הנביא היה קודם ירמיהו, שהוא היה מארבעה נביאים שנתנבאו בפרק אחד, ואלו הם: הושע, ישעיה, עמוס ומיכה (פסחים פ"ז.). וכן הוא מבואר בכתוב בתחלת עמוס, שחזה בימי עוזיהו מלך יהודה ובימי ירבעם בן יואש מלך ישראל, וא"כ ראוי להתעורר, איך קרא הרב את עמוס נביא האחרון נגד ירמיהו, והוא פלא, ובאמת גם אם לא היה הרב קורא את עמוס בשם הנביא האחרון, היה ג"כ ראוי להבין מה כוון הרב במה שהקדים להביא את הפסוק מירמיה קודם עמוס, כי דברי הרב מדוקדקים מאד, וברמזים כאלה הוא מבאר ענינים גדולים כמו שכתב בהקדמתו, ובח"ב פ"ל, ומה גם עתה, אחרי שהוצרך הרב לרמז ברמז יותר בולט במה שקרא את עמוס הנביא האחרון, והוא לא היה אחרון נגד ירמיהו, ועתה לא יפלא עוד בעינינו למה מסיים הרב ודע זה, כי כוונתו מבוארת שהוא מצוה אותנו להתבונן על הפלא הגדול שיש בדבריו אלה ולהבין מה שכוון בזה; אמנם להבין מה שכוון הרב בזה אני אגיד לך בזה כוונתו בדרך כלל, כפי הנלענ"ד, והוא: שעמוס הנביא אמר אריה שאג מי לא יירא ה' אלהים דבר מי לא ינבא, ורמז הרמב"ם במה שקראו הנביא האחרון לאמר שהוא מספר בזה ענין שקרה לנביא ראשון שהיה קודם לו בזמן, שה' אלהים דבר אליו והוא לא רצה להנבא, וכונת הרמב"ם לבאר בזה אגדה נפלאה בתלמוד, ואין פה המקום לבאר זה, מפני האריכות, ע"כ לא אזכרני בזה. ואפשר שנבארו בספר זה בפרקי הנבואה אי"ה; וכבר כתב המורה בהקדמתו כי זה שנים רבות אשר התחיל לחבר שני ספרים ספר הנבואה לבאר בו משלי הנבואה וספר ההשואה לבאר בו ספיקות הדרשות כולם [וכן כתב בפירושו על המשניות (בפרק חלק) בד"ה ועתה אחל, וזה לשונו: ועוד אחבר חבור אקבץ בו כל הדרשות כו'] אשר הנראה מהם מרוחק מאד מן האמת יוצא מדרך המושכל והם כולם משלים, וכאשר התחיל בספרים ההם לא ישר בעיניו מה שנכנס לבאר בדרך ההיא, שאם נבאר מה שצריך לבאר הוא בלתי נאות להמון עם, והסכים בדעתו לחבר ספר המורה שבו יבאר בדרך כלל כל משלי הנבואה, ועל דרשות חז"ל אמר והספיק לי מזכרון יסודות האמונה וכללי האמתיות בקצור ורמזים קרובים לבאור, עם מה שזכרתי בחבור הגדול משנה תורה עכ"ל. הרי שכתב שבספר המורה יבאר ברמזים קרובים לבאור גם משלי דרשות חז"ל, וכן כתב עוד (בפ"ח מח"א) אבל אנחנו נפתח שער כו' ואתה תתבונן בספרי הנבואה וזולתם מחבורי בעלי החכמה, ופירוש האברבנאל שרמז על התלמוד, ואנכי לא מצאתי לענ"ד במפרשיו שיבארו איזה מאמר חז"ל סתום ע"פ דברי הרמב"ם ז"ל, וכל רמזיו יבארו רק על משלי הנבואה, ולזה באו בדחוקים ובכונות אשר לא כוון אליהן כלל; — ונשוב לעניננו, אמנם גם בהמעט באורי הפסוקים והמאמרים שכתב המחבר אנו רואים בהם הרבה יופי ונועם, ונאמנו מאד דברי הגאון בעל עין יעקב שזכרנו למעלה שאמר שדבריו ערבים ומתוקים מדבש, ובצדק נאמר כי רוח רבו הר"ן נחה עליו גם בדרשותיו; ולמען הרחב מעט את חלק הדרוש שבספר זה אמרתי להוסיף בבאורי איזה באורים קצרים בפסוקים ובמאמרי חז"ל, והם באים מעט בהמשך הבאור, ויתרם הוספתי על באורי, הערות כוללות באורי מאמרי חז"ל, ודרושים קצרים, השייכים

לדברי

לדברי הספר, והם נצבים לבדם בתחתית הבאור, או בסוף הספר, ובדבר הזה מלאתי את חפץ רבים מהרבנים הגדולים אשר בקשוני בזה. אולם בחלק הראשון הזה מעט אשר הוספתי באורים ודרושים, כי טבע הענין המדובר בו בחקירות העמוקה בג׳ השרשים מציאות ה׳, אחדותו, והרחקת הגשמיות, אינו סובל הרחבת הדרוש, ובכ״ז השתדלתי בע״ה להוסיף גם בו באורים ודרושים נאותים להענין; ובשאר המאמרים של הספר הזה המדברים בפנות תוריות אחרות, אשר בהם כר נרחב לעניני דרוש, נקוה להשי״ת להרחיב בהם הדבור בדרושים הגיוניים יותר:

והנה אל יאשימני הקורא המשכיל על שלפעמים הארכתי לבאר באיזה דבר קצת פרטים אשר להקורא המשכיל המה מובנים מאליהם, ולא הייתי צריך לאומרם, ועוד שלפעמים הייתי יכול לכתוב בצחות השפה העבריה ובחרתי לכתוב בלשון מפרשי התלמוד, ועוד יותר מזה כי ספרי המחקר כמו המורה וכדומה, לא ישמרו מלדבר לפעמים בלשון זכר ולפעמים בלשון נקבה על דבר שאין בו רוח חיים, ועל״פ רוב מצינו זה במלת אש באמרם האש מניע או יניע והיה צ״ל מניעה תניע וכדומה, והגם כי מצאנו כאלה גם בכתובים כמשה״כ והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים, כמש״כ המדקדקים, אך אין נכון לנו לכתוב כן. והנה על שני הדברים הראשונים אני אומר, כי עשיתי זאת למען יהיה פירושנו נקל להבין לכל קורא הבלתי רגיל בהעיונים הפילוסופים, וגם בלשון מפרשי התלמוד נקל לנו ביותר להבליט את עומק העיון, כי בו אנו רגילים תמיד בעיון התלמוד; ועל השלישי אני אומר, כי אולי סבת הדבר מפני שהספרים האלה המה מועתקים מלשונות אחרים אל לשוננו ע״כ היה מההכרח בקצת הדברים להיות נמשך אחר הלשון ההוא, ובקצתו לכתוב כפי הלשון שאנו כותבים; וממילא גם אנחנו לא היינו יכולים להזהר בזה הרבה בקצת מקומות בדברנו בהעיונים המחקרים העמוקים; — אולם אל יאמר המתמשכל ואין כל, מה לנו בעת הזאת ולספר קדמון בפילוסופיא התוריית האלקית, אחרי שאנחנו בדורנו זה יש לנו פילוסופיא אחרת לגמרי, והפילוסופיא העיונית של הפילוסופים הקדמונים בחכמת הטבע, כבר חלפה ואיננה, ולא יכירנה עוד מקומה בין חכמי הטבע האחרונים, כי אמנם לא מחכמה ידבר, כי אם מי שלבו ריק יאמר כן, כי עוד הרבה יש לנו לשאוב ממקור חכמת הרמב״ם במורה בהפילוסופיא העיונית, במה שנוגע להחכמה האלקית, בחכמת הנפש, ובמה שאחר הטבע. ולהבין דברי חז״ל בהתלמוד ובמדרשים, להרוות נפש שוקקה לשמוע דבר ה׳ ויראתו הטהורה העומדת לעד; וכן משאר ספרי חכמת קדמונינו, וביחוד מן הספר הזה אור ה׳, אשר זו כחו לאלוה להראות את יתרון דעת תורתנו הקדושה על הפילוסופיא, כאשר כתבנו למעלה (סי׳ ב) באורך, וכל משכיל על דבר אמת, ואוהב תורה ויראת ה׳, הוא יודע את יקרת ערך הספר הנכבד הזה, שתועלתו הגדולה היא תעמוד לדור דור, להגיד לבית יעקב כי רק בתורת ה׳ נראה אור; ועל ידי באורנו יהיה הספר הנכבד הזה תועלת לרבים, כי יהיה נקל להבין לכל באי שעריו, וביחוד ימצאו בו תועלת כל למודי ה׳ העוסקים בתלמוד ובהלכה, החפצים למלאות ידם לה׳ לדעת פרק ביראת ד׳ גם במקצוע הזה, רק אם לא יצטרכו לבטל מלמודם, כי ימצאו בו הכל ערוך ומסודר לפניהם, מפורש ושום שכל כשלחן ערוך, וגם ה׳ יתן הטוב, כמו שאנו מבקשים שיקוים בנו מקרא שכתוב (ישעיה יא, ב) ונחה עליו רוח ה׳, רוח חכמה ובינה רוח עצה וגבורה רוח דעת ויראת ה׳; וזכות הגאון המחבר הפילוסוף האלקי, אשר היה חוטר מגזע ישי אשר עליו נאמר המקרא הזה, נשיא ישראל וקדושו, אשר עמד בפרץ עמו, יעמוד לנו גם היום אשר אין לנו עומדים בפרץ כימים הראשונים, להיות מן המסייעים לחזק את דת קדשנו ולהרים את קרן התורה והיראה, וישים חלקנו בין מצדיקי הרבים כמאה״כ (דניאל יב, ג) והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד:

והנה

והנה בשנת תרמ"ג הוצאתי לאור בע"ה ספר **נזר הנצחון** על אגדת סבי דבי אתונא, ובשנת תרנ"ח הוצאתי לאור ספר **שאלות** ותשובות **שאלות חיים**, וספר **דברי ירמיהו**, ות"ל כי הוטבו מאד בעיני גדולי הדור אדירי התורה, והרבה מגדולי הרבנים, ונושאי משרה במשמרת התורה והיראה, במכתביהם אשר שלחו אלי לבקש את ספרי אלה לא עצרו במלים להגיד את שבחם אחרי בקורותם הנאמנה כראוי למבינים בעם, וזה יחזק מעט את רוחי הכהה להוציא לאור עוד מעט מספרי אשר כתבתי בע"ה, אשר אם בשביל תועלת גשמיית עשיתי זאת, סה לי ולעבודה הרבה הזאת, הממעטת את הבריאות ואינה מספקת את הצרכים, אך אמרתי הן עבודתי רצויה בעיני יראי ה', הלא על זאת יתפלל כל חסיד לעת מצוא, זו תורה (ברכות ח.) שדבריו ימצאו חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם; וקראתי שם ספרי זה אשר הוא באור על ספרו של הענק הגדול הרב ר' חסדאי קרשקש ז"ל הנקרא אור ה' **אוצר חיים**, כי אור וחיים הם באים תמיד יחד בכתובים, כשני רעים האהובים, כמו כי עמך מקור חיים באורך נראה אור (תהלים ל"ו), ולמה יתן לעמל אור וחיים למרי נפש (איוב ג') וכמוהם הרבה, וכן יסד הפייטן אור עולם באוצר חיים. וכן הוא האמת כי האור הוא החיים כי חיים הוא משורש חום. והנה להשלמת הספר הגדול והקדוש הזה אשר רק הוא לבדו נשאר למחברו, והוא כמזמורא יתמא, נגד ספרו הגדול הכולל כל מצות התורה אשר חשב המחבר לעשותו, ראיתי לשכללו ולהוציא קצת תעלומה לאור מן המחבר ז"ל. לזאת הוספתי בו את קונטרסי **נר מצוה** בחלק ההלכה, אשר דברי המחבר היו לי בו לעינים, ואת הערותי על קצת מקומות בדבריו בחלק הדרוש, ואת הקדמתי הגדולה בפרשת גדולת המחבר, בחלק ידיעות תולדות חכמי ישראל, אשר היא לדעתי ענין ספר יוחסין שאמרו חז"ל (פסחים ס"ב:) מיום שנגנז ספר יוחסין תשש כחן של חכמים וכהה מאור עיניהם, ואין שונין ספר יוחסין כי אם לשונה הלכות וצורבא מרבנן, כאשר בארתי זה בספר דברי ירמיהו (דרוש י'). וגוף הספר הזה הוא בחלק המחקר בפנות התורה והדעות האמתיות, ומטרת הכל היא יראת ה' כמאה"כ (ישעיה ל"ג) והיה אמונת עתך וגו' יראת ה' היא אוצרו:

והנני נותן הודאה להשי"ת על העבר ומתפלל על העתיד, ברחמיו אל יעזבני ואל יטשני ולא יסיר חסדו ממני ומביתי, יחזקני ויקימני לתורתו ולעבודתו, זכרני ה' ברצון עמך פקדני בישועתך לראות בטובת בחיריך וגו' ולא תמוש התורה מפי ומפי זרעי וזרע זרעי מעתה ועד עולם. אמן:

הבו"ח יום ועש"ק, י"ד לחודש אייר, שנת תרס"ד לפ"ק פה שאַקי.

חיים ירמיהו בלא"א מו"ה **אברהם** זללה"ה **פלענסבערג** מקידאן חופ"ק הנ"ל.

הקדמה

נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי:
האירה פניך על עבדך, הושיעני בחסדך:
כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחות מוסר:
הורני יי דרכך אהלך באמתך יחד לבבי ליראה את שמך:
תודיעני אורח חיים שובע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח:

יהי שם יי מבורך ומרומם על כל ברכה ותהלה אשר הפליא חסדו עם בריותיו להמציאם ולחדשם אחר האפס המוחלט באופן מהחכמה אשר ילאו הלבבות מהבין אחד מני אלף אלפי אלפים בסודו ועוצם גדולתו וגבורותיו ונוראותיו אשר לא תכילם לשון מדברת גדולות ונפלאות. בעשותך השם אלהים ארץ ושמים ושמי השמים וכל צבאם וגבוהים עליהם אראלים וחשמלים שרפים וקדושים אלף אלפין ורבוא רבואן והוא מרומם ישכון מגביהי לשבת על כסא רם ונשא, ויעש להם חותם תבנית. וייצר השם אלהים את האדם בצלם ודמות כל בריותיו ויי בראשם כאמרו יתברך נעשה אדם בצלמנו כדמותנו נשתתף עם כלל הנמצאות בזה להיות האדם מחוקה מכל חלקי המציאות. והיותו תחת ממשלת שכלו כאשר כל הלקי המציאות תחת ממשלת השם יתברך, ולזה שקראוהו קדמונינו עליהם השלום עולם קטן כי שמוהו דפוס קטן. והותם מחוקים בו כל יצירותיו כלם, והוא כגודל חסדו ורב טובו ממכון שבתו השגיח ויבחר בבית יעקב לשכון כבוד בתוכם לאהבה וליראה אותו לעבדו ולדבקה בו אשר הוא תכלית ההצלחה האנושית אשר נבוכו בה רבים ובחשכה יתהלכו מהחכמים בעיניהם ונגד פניהם נבונים, ויאר לנו במאור תורתו את שני המאורות הגדולים נר אלהים ואור יי, שהם האמונות והמצות, להבין לנו את הדרך דרך החיים אשר בלעדיהם רחוק רחוק מי ימצאנו אם לא זרח על פניו האור האמתי אשר יכונה בזיו השכינה, הצור אשר ממנו הוצבנו אבן בחן אבן השתיה אשר ממנה

אוצר חיים

(א) **אשר** הוא תכלית ההצלחה האנושית, דבר זה באר המחבר במאמר ב' כלל ו' פרק א' בסופו, שהתכלית האחרון מצד המצוה הוא האהבה להשי"ת, ותכלית האחרון מצד המצוה הוא הדבקות האלהית בזיו השכינה, וז"ש לאהבה ולדבקה בו אשר הוא תכלית ההצלחה האנושית: **נר אלהים ואור ה' שהם האמונות והמצות**, ר"ל נר אלקים הם המצות של התורה האלקית כמאה"כ כי נר מצוה, ואור ה' הם האמונות התוריות, ולהיות שהשם נר אלקים הוא כולל שני החלקים האמונות והמצות, ע"כ הקדימו בהמשל וכמש"כ בסוף הקדמה זאת: **אשר בלעדיהם רחוק רחוק מי ימצאנו**, ר"ל שרחוק מאד מן הדעת והעיון השכלי שימצא איש את דרך החיים הנצחיים בלעדי האמונות והמצות התוריות, כי מה שאמרו הפילוסופים בהשארת הנפש שהוא רק ע"י השגת המושכלות, שהשכל הנקנה הוא נשאר אחר המות וידבק אל השכל הפועל, הוא דבר רחוק מן הדעת אם לא בדרך התורה שזרח על פניו האור האמתי, לא אור השכל הפועל, רק אור העליון האמתי אשר יכונה זיו השכינה כמאחז"ל (ברכות י"ז.) צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה: **הצור אשר ממנו חוצבנו אבן בוחן** וכו', נראה לי לפרש המשך הדברים כן, הצור אשר ממנו חוצבנו הוא אבן בוחן, ר"ל אברהם אבינו אשר הוא הצור אשר ממנו חוצבנו הוא אבן בוחן בו נוכל להבחין את אמיתת דברינו כי רק האמונה והמצוה

הושתת העולם אשר היה אברהם אבינו עליו השלום אשר בזולת תורה קדמותו בן ג׳ שנים מיום שעמד על דעתו הכיר בוראו וקרב רבים לעבודתו ברכות והודאות לשמו הגדול על כל אשר גמלנו ורב טוב לבית ישראל. והנה להפלגת חשיבותו נכרת עמו ברית במצוה א׳ והיא המילה והוא די בה לגודל מעלתו להיות החשוב לפי חשיבותו יהי׳ די בו לפעולות מועטות לא יצטרך לפעולות רבות, כמו הענין בגלגל היומי עם יתר הגלגלים כי הוא יהיה די בו בתנועה אחת להשיג שלמותו

שהוא

אוצר חיים

והמצוה האלקית היא תכלית האדם, ולא השגת המושכלות, ומבאר דבריו איך נקח הבחינה ממנו, ואמר, אבן השתיה אשר ממנו הושתת העולם שהוא היה הראשון שפרסם מציאות ה׳ ואחדותו בכל העולם אשר היה אברהם אבינו ע״ה, אשר בזולת תורה קדמתו. ר״ל אע״פ שלא קדמה לו תורה עכ״ז בן ג׳ שנים דהיינו מיום שעמד על דעתו הכיר בוראו מעצמו (נדרים לב.). קרב רבים לעבודתו, ואמרו ברכות והודאות לשמו הגדול כו׳ הוא נמשך למלת לעבודתו כאלו היה כתוב לעבודתו יתברך שמו: והנה להפלגת חשיבותו נכרת עמו ברית במצוה אחת, עתה סיים המחבר את הבחינה מאברהם אבינו. שאע״פ שהיה פילוסוף גדול כזה וחשוב מאד בעיני ה׳ שהכיר את בוראו וקרב רבים לעבודתו, בכ״ז לא הספיקה לו השלמות הזאת בלא מצוה מעשיית, ולרוב חשיבותו נכרת עמו ברית במצוה אחת והיא המילה, ואם תאמר נפסך אם המצות המעשיות הן מוכרחות לשלמות הנפש, למה לא נתן לו הרבה מצות כמו לנו, לזאת אמר והוא די בה לגודל מעלתו, נראה לי להסביר הדבר שהוא כעין שאמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה (סוכה כ״ה.). אף שזהו רק בשעה שהוא מתעסק בה, אך אברהם אבינו לגודל מעלתו היה תמיד בגדר עוסק במצוה, ולא היה צריך לשום מצוה אחרת: להיות החשוב לפי חשיבותו יהיה די בו לפעולות מועטות לא יצטרך לפעולות רבות, כמו הענין בגלגל היומי כו׳, המשל הזה מן הגלגל הביאו העקרים (מ״ג פ״ד) באורך וכתב שזה דבר שהסכים עליו הפילוסוף בכלל הג׳ ממאמר השני בספר השמים והעולם, ואף שלדעת התוכנים האחרונים אין המשל מתנועות הגלגל צודק, אך הנמשל הוא נכון מצד עצמו, עם משלים רבים אחרים וכמש״כ שם העקרים: ולזה היה מן ההכרח כאשר גזר חסדו ית׳ לשומנו אנחנו קהל עדת ישראל שלמים לרבות לנו הפעולות כמאמר ר׳ חנניה בן עקשיא. הנה מדבריו אלה משמע שרבוי המצות הוא מוכרח להשלמות, אמנם הרמב״ם בפירוש המשנה הזאת שאמר ר׳ חנניה בן עקשיא (מכות דף כג) פירשה באופן אחר, וז״ל מעקרי האמונה כי כשיקיים אדם מצוה מתרי״ג מצות כראוי וכהוגן שלא ישתף עמה דבר מכונת העולם בשום פנים אלא שיעשה אותה לשמה מאהבה כמו שבארתי לך, הנה זה יזכה בה לחיי העוה״ב, ועל זה אמר ר׳ חנניה כי המצות

בהיותם הרבה אי אפשר שלא יעשה אדם בחייו אחד מהם על מתכונתה ושלמותה, ובעשותו אותה המצוה תחיה נפשו באותה מעשה, וממה שיורה על העיקר הזה הוא מה ששאל ר׳ חנינא בן תרדיון את ר׳ יוסי בן קסמא (ע״ז יז.) מה אני לחיי עוה״ב והשיבו כלום בא מעשה לידך כלומר נזדמן לך לעשות מצוה כהוגן, והשיבו כי נזדמנה לו מצות צדקה על דרך שלמות בכל מה שאפשר, וזכה לחיי העוה״ב עכ״ל. והביאו העקרים (מאמר ג׳ פכ״ט) והסכים לדבריו, ואמר ואף שיש מן החכמים חולקים על זה, ואומרים שנצרך רבוי גדול מן המצות כדי שיזכה האדם לעוה״ב, אין הדבר כן, אלא לפי רבוי המצות תגדל מדרגתו בו, אבל במצוה אחת בלבד ישיג מדרגה מה ממנו עכ״ל. והנה מש״כ שיש מן החכמים חולקים, אני בעניי לא ידעתי שום חולק על הרמב״ם בזה, ולכאורה נראה שכונת העקרים על המחבר שפירש המשנה שאמר רחב״ע באופן אחר שרבוי הפעולות הוא מן ההכרח אל השלמות כרבוי התנועות של הגלגל, אך באמת ז״א, שהרי מבואר (שם במשנה) אמר רחב״ג ומה אם העובר עבירה אחת נוטל נפשו עליה העושה מצוה אחת על אחת כמה וכמה שתנתן לו נפשו, ר׳ שמעון אומר ממקומו הוא למד כו׳ ור׳ חנניה בן עקשיא לא בא לחלוק עליהם רק להוסיף זכות לישראל, וגם המחבר לקמן (במאמר ב׳ כלל ו׳ פרק א׳) הביא הרבה מאמרי חז״ל שבמצוה אחת קונה האדם עוה״ב (בקדושין ל״ט:) כל העושה מצוה אחת מטיבין לו לעוה״ב, ואף דמפרש שם שתהא מצוה אחת יתירה מעונותיו, עכ״פ אין צריך לרבוי מצות אם אין בידו עבירות הרבה, ועל המוסרים נפשם על קדושת השם אמרו (ב״ב י:) הרוגי לוד אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם ועוד הרבה מאמרים כאלה. ע״כ נלענ״ד דאין כונת המחבר כאן שצריך רבוי המצות לזכות לחיי עוה״ב, שהרי גם חסידי או״ה יש להם חלק לעוה״ב, כמש״כ הרמב״ם (בחלק) במשנה שלשה מלכים וארבעה הדיוטות, (וכן פסק בהלכות תשובה פ״ג הלכה ה׳) רק דקדק לאמר, כי לשומנו אנחנו קהל עדת ישראל שלמים, ר״ל שיהיה לנו תכלית השלמות של איש ישראל, שהיא למעלה מן השלמות האנושיית, רק מעלה מלאכותית אלקית, כמש״כ הכוזרי (מאמר א׳ סי׳ מ״ב ומ״ה סי׳ כ׳ בהקדמה ד׳) שאנחנו נקראים כהני ה׳, היה מן ההכרח לרבות לנו הפעולות, ובזה

פירש

שהוא השפעת טובו ויתר הגלגלים להיותם למטה ממנו בחשיבות יצטרכו לתנועות רבות. ולזה היה מן ההכרח כאשר גזר חסדו יתברך ויתעלה לשומנו אנחנו קהל עדת ישראל שלמים לרבות לנו הפעולות כמאמר רבי חנניה בן עקשיא רצה הקדוש ברוך הוא לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. ולהיות המעשה במצות מביא השלמות הזה, והמעשה בהם נמנע מזולת הידיעה בהם, היה דבר המשנה כפשוטו אמרו ותלמוד תורה כנגד כלם. ולזה מה שנמנו ונמרו שהתלמוד עיקר שמביא לידי מעשה. ולהיות הידיעה במצות התורה הוא הדרך הישר המביא אל השלמות הזה והיה ראוי אם כן שתהיה התורה בענין שתושג הידיעה בה באופן היותר שלם שאפשר, והיתה שלמות הידיעה בדברים וההקפה בהם בשלשה ענינים אם הדקדוק בהם, ואם השגתם על נקלה. ואם השמירה והזכירה בהם. גזרה החכמה האלקית יתברך ויתעלה שמו לעד שתהיה באופן שהשלימו בו השלשה ענינים ביותר שלם שבפנים. וזה בשכבר הניחה כלל המצות

והאמונות

פירש המחבר את משנת רחב"ע שאמר רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות, ובאמת נלענ"ד שזהו הפירוש הפשוט של המאמר יותר מפירש"י ופי' הרמב"ם בזה, דלפירושיהם העיקר חסר מן הספר, ומה יפה המשל שאמר שרבוי הפעולות והמצות של ישראל הוא כרבוי התנועות של הגלגל, שגם ישראל נקראים כוכבי בקר, וכמ"ש (חולין צ"א:) ע"פ (איוב ל"ה) ברן יחד כוכבי בקר, והדר ויריעו כל בני אלהים; מפני שהם משמשים לפניו ית' בארץ בפעולות רבות למעלה מן השלמות האנושיית, כי אם כצבא המרום במרום:

ומה שאמר העקרים שהדבר הזה נחלקו בו ר' שמעון בן לקיש ור' יוחנן בפרק חלק (סנהדרין קיא.) אמרו שם לכן הרחיבה שאול נפשה ופערה פיה לבלי חק (ישעיה ה') אמר רשב"ל למי שמשייר אפילו חק אחד מן התורה, אמר ליה ר' יוחנן לא ניחא ליה למרייהו דאמרת להו הכי, אלא למי שלא קיים אפילו חק אחד מן התורה, א"כ רשב"ל לא ס"ל כדעת הרמב"ם, לענ"ד אין זו כונת רשב"ל. והראיה הברורה, שהרי ריש לקיש בעצמו אמר סוף מסכת חגיגה (דף כז.) פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולטת בהם ק"ו ממזבח הזהב כו' פושעי ישראל שמלאים מדות כרמון עאכו"כ, א"כ גם להם יש השארת הנפש, ומזה הוציא הרמב"ם מה שכתב (בחלק) אחר היסוד השלשה עשר, שכאשר יאמין האדם אלה היסודות כולם אפילו עשה מה שיכול מן העבירות מחמת התאוה והתגברות הטבע הגרוע הוא נענש כפי חטאיו, אבל יש לו חלק לעוה"ב והוא מפושעי ישראל כו' עכ"ל, ע"כ נראה שמחלוקתם היא על תחיית המתים, וכעין מחלוקת זו איתא בסוף כתובות (קי"א:) אמר ר' אלעזר עמי הארצות אינן חיים שנאמר מתים בל יחיו רפאים בל יקומו אמר ליה ר' יוחנן לא ניחא למרייהו דאמרת להו הכי ההוא במרפה עצמו לע"ז הוא דכתיב, א"ל כו' חזייה דקא מצטער א"ל רבי מצאתי להם תקנה מן התורה כו' ע"ש, וכן סובר כאן רשב"ל דתחיית המתים היא רק לצדיקים שלא שיירו אפילו חק אחד מן התורה, ור' יוחנן לטעמיה שאמר ההוא במרפה עצמו לע"ז הוא דכתיב, ע"כ אמר שלא קיים אפילו חק אחד, וזה נכון בע"ה, ומהתימה על הגאון מרה"ן חיות בחדושיו בסנהדרין שם שכתב ג"כ שרשב"ל חולק על דעת הרמב"ם והביא שכן כתב גם העקרים, וכן בחדושי הגאון ריעב"ץ תמה שם על ר' יוחנן ור"ל אטו מי לא שמיע להו מתניתין דספ"ק דקידושין כל העושה מצוה אחת כו' ונוחל את הארץ עכ"ל, ולא התעוררו ממאמר ר"ל בעצמו בסוף חגיגה הנ"ל:

(ב) **ולהיות** המעשה במצות מביא השלמות הזה והמעשה בהם נמנע מזולת הידיעה בהם היה דבר המשנה כפשוטו ותלמוד תורה כנגד כולם, ולזה מה שנמנו וגמרו שהתלמוד עיקר שמביא לידי מעשה, והוא בקדושין (דף מ:) וכן פירש גם הרמב"ם הטעם דת"ת כנגד כולם, ומה שאמר שזהו דבר המשנה כפשוטו בא להוציא מפירוש הר"ש שכתב בשם הירושלמי שהוא אינו פשוטו, דאיתא שם ר' ברכיה ור' חייא, חד אמר כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, וחד אמר אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, כתוב אחד אומר וכל חפציך לא ישוו בה, וכתוב אחד אומר כל חפצים לא ישוו בה, חפצים אלו אבנים טובות ומרגליות, חפציך אלו מצות של תורה: **והיתה שלמות הידיעה בדברים וההקפה בהם בשלשה דברים**, ור"ל לדעת איזה דבר מדברי תורה או חכמה ידיעה שלמה, המקפת את הדבר מכל צד בלא חסרון צריך לזה שלשה ענינים: א) אם הדקדוק בהם, דהיינו להבין היטב טעם הדבר וסבתו, ועי"ז יוכל לברר וללבן כמה שאלות וספקות שאפשר שיסתפק בזה, ב) ואם השגתם על נקלה, שאינו צריך להתיגע להשיג ולהבין את הדבר ע"י אריכות הרבה, כי הדבר מובן אצלו מהר, ג) ואם השמירה

והזכירה

והאמונות בכתב ועל פה כמו שבאה בזה בקבלה האמתית עם כללים וסמנים והם השלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן. והנה להיות יסוד המצות בכלל בכתב ולא נמסרו על פה. הנה הדקדוק בהם מחויב. ולזה מה שהקפידה התורה לפי מה שבאה בו הקבלה האמתית דברים שבכתב אינך רשאי לאומרם על פה. כוונה ממנה שלא ימסר אל הלבבות לבד לבלתי יפול בהם מחלוקת לסבת השכחה המצויה וכל שכן עם מה שהקפידה בתוארי כתיבתה ואותיותיה בהסרות ויתרות שכל זה מה שירחיק מאד נפילת הטעות והמחלוקת בה. ואולם להיות כלל המצות וענפיהם וענפי ענפיהם עם הפלגת ריבוים כאשר הב״א לזה הכרה שומנו שלמים כמו שקדם נכלל בקיצור נפלא והוא התורה שבכתב עם הסימנים והמדות שנמסרו על פה היה מחויב מזה שני ענינים. הא׳ השגתם בתכלית הקלות להפלגת הקצור. והב׳ הזכירה והשמירה בהם וזה אם לקצורם. ואם למדות שהונחו בדמות סימנין שהם יסודות ופנות לתורה שבעל פה שזה אחד מאופני הזכירה התהבוליית, לעשות סימנין לענינים כדי שלא תפול בהם השכחה, וכל שכן עם מה שצותה התורה בהגיה בה תמיד שכל זה שרש ויסוד גדול לשמירה ולזכירה בהם. וכבר הקפידה התורה הרבה לפי מה שבאה הקבלה האמתית. אמרם דברים שבעל פה אי אפשר לאומרם בכתב.

ואמנם

אוצר חיים

והזכירה בהם, שהדבר שהשיג הוא חקוק במוחו שלא ישכחהו, בשלשה ענינים אלה תהיה הידיעה שלמה, והם הם שלמות הכשרונות של בעל כשרון נעלה, שכל, והשגה, וזכרון: גזרה החכמה האלקית שתהיה התורה באופן שכל שלשה הענינים של שלמות הידיעה ימצאו בהלומד באופן היותר שלם, ולזה הניחה את התורה בכתב ועל פה בקבלה איש מפי איש, וגם מסרה לנו כללים וסימנים איך למצוא הדינים שנמסרו ע"פ רמוזים בתוך הכתב, והם השלש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן: והנה להיות יסוד המצות בכלל בכתב כו', עתה הוא מפרש דבריו איך ע"ז נשלמו אצל הלומד שלשה הענינים הנ"ל, כי להיות יסוד המצות בכלל בכתב ולא נמסרו על פה, כי רק פירושן של המצות נמסרו על פה אבל יסוד המצות כולן הם בכתב. הנה הדקדוק בהם מחויב, כי להבין דברים שבכתב צריכים ללמוד בעיון ולדקדק בכל מלה ובכל אות, משא"כ כשמוסרים לו הדברים בעל פה הכל מפורש היטב, ואין צורך לדקדק בהמצות, ולזה הקפידה התורה (בגיטין דף ס:) דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם על פה: כוונה ממנה, ר"ל שמא תאמר מה צורך להיות בכתב ויהיה צריך לדקדק בהמצות הלא היה יותר טוב שתהיה בע"פ לבד ויהיו הכל מפורש היטב ולא יצטרך לדקדק המצות כ"כ, לזה אמר שהכוונה בזה שלא ימסרו הדברים אל הלבבות לבד שיהיו הדברים מפורשים אל הלב בטעמיהם בלי עיון ודקדוק הרבה, לבלתי יפול בהם מחלוקת לסבת השכחה המצויה, כי הדברים שבלב יכולים להשתכח מעט כי יסמוך על זכרונו ולא יחזור עליהם תמיד ויהיה זה סבה למחלוקת, שאף שלא ישכחו את המצוה לגמרי עכ"פ יפול בה מחלוקת בפירושה, אבל עתה שעיקרה בכתב וצריך ללמוד אותה בעיון ובדקדוק, ולפרש על כל מצוה ומצוה שהוא לומד את פירושיה שנמסרו על פה, אזי יזכור היטב את המצוה בכל דקדוקיה ופירושיה, ולא יפול בה מחלוקת, ומלבד מה שהלמוד מתוך הכתב הוא יותר בדקדוק, הנה גם גוף כתיבת הספר תורה צריכה דקדוק הרבה בתוארי כתיבתה ואותיותיה בחסרות ויתרות, שכל זה ירחיק מאד נפילת הטעות והמחלוקת בה. ע"כ מה שנתן לנו את התורה בכתב ופירושה על פה, היא תועלת להענין הראשון שאמר כדי שנדע את התורה בדקדוק בפירושיה ובכל פרטיה; אח"כ הוא מפרש שיש בזה תועלת לשני הענינים האחרים, ואמר כי להיות שכלל המצות וכל ענפיהם והפלגת רבוים לפי שנצרך לאיש הישראלי שכל מעשיו והנהגותיו בחיים יהיו הכל ע"פ דרכי התורה והמצוה, כל זה נכלל בקצור נפלא בתורה שבכתב עם הסימנים והשלש עשרה מדות שנמסרו ע"פ, שעל פי המדות האלה נמצא כל הפלגת הרבוי של המצות הכל בכתב, יתחייב מזה שני הענינים האחרים, האחד שהשגתם היא בתכלית הקלות להפלגת הקצור, והשני, הזכירה והשמירה בהם, כי הדברים שבאו בקצרה נקל לזכרם, וכמ"ש חז"ל (פסחים ג:) לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, ועוד מטעם אחר כי השלש עשרה מדות הם כדמות סימנים, שבמדה אחת נלמוד דינים רבים מאד של התורה שבע"פ, וזה אחד מאופני התחבולה לזכירה; ומלבד זה צותה התורה והגית בה יומם ולילה: וכבר הקפידה התורה הרבה, על ענין זה שלא יבא לידי שכחה במה שבאה הקבלה (בגיטין ס:) דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, מה שאמר בזה הלשון הקפידה התורה הרבה ולעיל אמר

רק

ואמנם זה מדאגה מדבר פן יסורו מלבבו ויסמוך על הכתב ויביא זה אל השכחה לריבוי הענינים כמו שהקפידה בדברים שבכתב שאי אתה רשאי לאומרם על פה כי חששה שאם יתיר עצמו לזה שיהיה סבה זה לסמוך במה שנזכר ממנה על פה ויביא זה אל מיעוט הדקדוק. והנה הפליגה עוד התורה לסדר כלל המצות ולזרוע בתוכם זרע אמת מה שבא מספרי האבות ומתכלית השנחתו בהם ורוב חסדיו ונפלאותיו, לחדש אהבה וחשק נמרץ לשקוד על דלתותיה תמיד, אשר לסבת השקידה והחשק יושגו שלשה ענינים יחד אם השגתם על נקלה, ואם הדקדוק בהם. ואם הזכירה והשמירה בהם. וכמעט שהדרך הזה דרכו בה חכמי האומות לפי מה שנמצא בקבוציהם אמר א׳ מגנה מי שכותב דבריהם אתה חושד רעיוניך הזכים ובוטח על עורות הבהמות המתות, ובזה החזיקו אבותינו מימות משה רבינו עד אנשי כנסת הגדולה ולא נפל ביניהם עד העת ההיא מחלוקת וטעות בדבר מהתורה, וכאשר נברה יד היונים ותכפו הצרות על ישראל אחרי אנשי כנסת הגדולה ורבו התלמידים שלא שמשו כל צרכן רבו המחלוקת והיו קצתם מתירין לעצמן לכתוב

אוצר חיים

רק הקפידה התורה ולא אמר הרבה, יען שהטעם בזה הוא שלא יבא לידי שכחה כמו שמפרש אח"כ, וכבר עשתה התורה כמה ענינים שלא יבא לידי שכחה כמו שבאר לעיל ועכ"ז הוסיפה עוד שמירה בזה, ואמר שזה מדאגה מדבר שע"י הכתב יכול לבא לידי שכחה בפשיעה כי יסורו מלבבו ולא יתן דעתו לזכרם כי יסמוך על הכתב ויביא זה אל השכחה לרבוי הענינים, וכמו שהקפידה בדברים שבכתב שאי אתה רשאי לאומרם ע"פ מחשש שלא יבא לסמוך על הזכרון ולא ידקדק הרבה וכן בזה יש חשש שלא יבא לסמוך על הכתב ולא ישמרם בלבבו: והנה הפליגה עוד התורה כו׳, בזה יתן המחבר טעם על מה שבאו בתורה הספורים של האבות ושאר ספורים ואמר כי עי"ז שאנו רואים תכלית השגחתו ית׳ בהם ורוב חסדיו ונפלאותיו שעשה לנו יתחדש בנו אהבה וחשק נמרץ לשקוד על דלתות התורה תמיד, וע"י השקידה והחשק יושגו כל שלשה הענינים יחד, שישיג את דברי התורה על נקלה, וידקדק בהם להבינם היטב וגם יזכרם:

וכמעט שהדרך הזה דרכו בה חכמי האומות לפי מה שנמצא בקבוציהם אמר אחד מגנה מי שכותב דבריהם כו׳, דבר זה נמצא בספר מוסרי הפילוסופים (שער א׳ פרק א) זה לשונו: הוגד לנו כי אפלטון החכם ראה יום אחד תלמיד מתלמידיו כותב מה שישמע מדבריו במגילת ספר, ויצוהו לשרוף את המגילה, ויאמר לו כתוב על לוח לבך ואל תביט במגילה כו׳ כי כל חכמה אשר לא תכנס עם בעליה במרחץ אינה חכמה וכן אמר טומאס לסוקראט מדוע לא תניחני לכתוב מה שאשמע ממך, א"ל מה מאד אתה בוטח בעורות הבהמות המתות ואתה חושד רעיונות החיים, ואיך קוית החכמות מגופות הסכלות ונואשת ממנה משורש השכל כו׳ עכ"ל, ובספר נתיבות עולם על ל"ב מדות דר׳ אליעזר בנו של ר׳ יוסי הגלילי להרל"ה ק"ב בסוף הספר הביאו באריכות. אולם הרמב"ם במורה (פרק ע"א מח"א) כתב טעם אחר על מה שדברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרם בכתב, לפי שבלשון המחובר בספר יפול ספקות בכונתו ותתחדש מחלוקת בין אנשים, כמו שנפלו בו באחרונה וכ"כ העקרים (בפרק כ"ג ממאמר ג׳), והביא עוד מה שכתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים שהמשנים את התורה מהפכים גם את הפסוק המפורש לכונה אחרת וטעם זה כתב ג"כ הסמ"ג בהקדמתו למצות ל"ת, וע"כ לא היתה אפשר שתהיה התורה שבכתב שלמה אם לא בהמצא עמה פירושה על פה והיא התורה שבע"פ, ובהקדמת הסמ"ע לחושן המשפט כתב בשם הקדמונים שני טעמים, והטעם הראשון הוא מה שכתב הסמ"ג והעקרים בשם הרמב"ם באגרת הנ"ל, והשני הוא של הרב המחבר שכתב כאן, ועיין בהקדמות הרמב"ם מסדר זרעים בהגהה בשם ספר הליכות עולם שכתב ג"כ טעם זה, ומה שהוסיף הסמ"ע טעם שלישי מדעתו מפני שהדבר הנכתב ישתנו בו הפירושים ויתרבה בו המחלוקת נעלם ממנו שכבר כתב הטעם הזה הרמב"ם במורה הנ"ל, ועיין במהרש"א בח"א (ב"ב דף י׳:) על מאמרם אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, וז"ל, יש לפרש כי עיקר הלימוד שנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתיבת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים עכ"ל. אמנם בכתובות (דף ע"ז:) אי אפשר לפרש כן דר׳ חנינא בר פפא הדר על תלמודו ל׳ יום קודם פטירתו משום אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, אך בעיקר דבריו הוא אמת לפי מה שנהגו אח"כ בדורות האחרונים שנתמעטו הלבבות והזכרונות:

(ג) **וכאשר** נברה יד היונים ותכפו הצרות על ישראל אחרי אנשי כנה"ג, ורבו התלמידים שלא שמשו כל צרכי רבו המחלוקת, בסנהדרין (פ"ח:) משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל

לכתוב בספר מה שהיו מקבלים וקורין להם מגלת סתרים עד סוף דורות התנאים שהם רבינו הקדוש ע"ה. וראה שהלבבות מתמעטים ומיראתו פן תשכח התורה מישראל כתב ששה סדרי משנה הכוללים בקוצר גדול תורה שבעל פה ואחריו ר' חייא ורבי אושעיא שהוסיפו עליהם החיצונה באותם סדרים עצמם אמרו עת לעשות ליי הפרו תורתך. ואחריהם חבר עוד ספרא וספרי והיו לומדין בהם כל דורות האמוראים, עם התלמוד הירושלמי שחבר רבי יוחנן אחר כך, עד סוף ההוראה שקמו רבינא ורב אשי וחברו התלמוד הבבלי בהסכמת חכמי הדור, והיו עסוקין בהן בימי רבנן סבוראי על פי הקבלה, וכולם נמשכו בזה אחר כוונת התורה לתת מקום לקבלה בצד מה. אחרי כן התירו הגאונים לעצמם לחבר חבורים. כגון רב שמעון קיירא ומר רב יהודאי ורב

אוצר חיים

כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות ומה שמשמע מלשונו להורה שמה. שרבו התלמידים שלא שמשו כל צרכן היה כאשר גברה יד היונים ותכפו הגזרות. הנה תלמידי שמאי והלל לא היו בזמן שגברה יד היונים, רק אחר זמן רב, כדאיתא בשבת בסוגיא די"ח דבר גזרו (דף ע"ו.) ק"פ שנה עד שלא חרב הבית פשטה המלכות על ישראל, דהיינו מלכות רומי, והלל ושמעון וגמליאל ושמעון נהגו נשיאותם בפני הבית מאה שנה ע"ש, וצ"ל דמש"כ ורבו התלמידים שלא שמשו כל צרכן לא קאי על זמן שגברה יד היונים שזה היה אחרי אנשי כה"ג, רק באמר שבשביל שתכפו אח"כ עוד צרות על ישראל מן הרומיים רבו התלמידים שלא שמשו כל צרכן. והיו קצתם מתירים לעצמם לכתוב בספר מה שהיו מקבלים וקורין להן מגלת סתרים. וזה איתא בשבת (דף ו:) אמר רב מצאתי מגלת סתרים בי ר' חייא ופירש"י הסתירוה מפני שלא ניתנה לכתוב וכן איתא בב"מ (דף צ"ב ע"א) שרב מצא מגלת סתרים בי ר' חייא. אמנם בהקדמת הרמב"ם להיד החזקה כתב שגם בדורות הנביאים היו כותבים מגלת סתרים, וז"ל אלא שבכל דור ודור ראש ב"ד או נביא שהיה באותו הדור כותב לעצמו זכרון השמועות ששמע מרבותיו והוא מלמד על פה, וכן כל אחד ואחד כותב לעצמו כפי כחו מבאור התורה ומהלכותיה כמו ששמע כו', וצ"ע מניין לו זה: **ואחריו רבי חייא ורבי אושעיא שהוסיפו עליהם החיצונה**, פי' הברייתא. אמרו עת לעשות לה' הפרו תורתך בגיטין (דף ס'.): **ואחריהם חבר עוד ספרא וספרי**. כאן כתב המחבר מפורש שר' חייא שסדר הברייתות על ששה סדרי משנה, חבר אח"כ את הספרא וספרי, ולא כהאומרים שר' יהודה היה מחבר הספרא ור' שמעון חבר הספרי, ומה שאמרו (סנהדרין פ"ו.) סתם ספרא ר' יהודה, וסתם ספרי ר' שמעון, היינו שסדרם אליבא דר' יהודה ואליבא דר"ש וכן העלה גם הגאון מלבי"ם זצ"ל בהקדמתו להספרא, וז"ל כי מצאתי במקומות רבים במדרש ובירושלמי שהובאו ברייתות בשם תני ר' חייא ומקורם מן הספרא עכ"ל, ואני מצאתי גם בבבלי בשבת (כ'.) רש"י ד"ה תני ר' חייא והוא בת"כ פ' אמור, ומלבי"ם בעצמו הביא הגמ' שם בפ' אמור אולם מה שכתב שם זה לשונו. ומה שנקרא בשם ספרא דבי רב כבר פירש"י בחולין (דף סו.) שקראו כן לפי שהוא שגור בבית מדרשו בפי כולם עכ"ל ע"ש, לשון רש"י אינו כן, רק לפי שהיה שגור בבית המדרש בפי כולם, וא"כ מוכח דבי רב ר"ל הבהמ"ד נקרא בי רב, ואינו שם האמורא רב, וכדמצינו הרבה כי אתא ר"פ ור"ה בריה דרב יהושע מבי רב (ב"ק פ"ט.) ובאמת כן מוכח מרש"י דמסיים אבל ברייתא דתנא דבי ר' ישמעאל לא היתה שגורה אלא בפי תלמידיו, ואם נאמר דבי רב הוא ג"כ שם האמורא רב, א"כ היא ג"כ לא היתה שגורה אלא בפי תלמידי רב, וכן מוכח ברא"ש פרק אלו טרפות סימן ס"ח ובמעדני יו"ט אות ב', דמטעם זה פסק הלכה כברייתא דתנא דבי רב כי היא היתה שגורה בפי כל עכ"ל, וזה ג"כ כונת המחבר שמסיים על החבורים של ר' חייא **והיו לומדין בהם כל דורות האמוראים**. וטעמו, כי לכך נקראו ספרא דבי רב, **עם התלמוד הירושלמי** שחבר ר' יוחנן אח"כ, גם אותו למדו כל דורות האמוראים, אבל לא כ"כ כהברייתות דר' חייא, כן נראה מסדור הלשון של המחבר: **עד סוף ההוראה שקמו רבינא ורב אשי וחברו התלמוד הבבלי**, בב"מ (דף פ"ו.) רבי ור' נתן סוף משנה, רב אשי ורבינא סוף הוראה:

והיו עסוקין בהן בימי רבנן סבוראי על פי הקבלה, ר"ל שרבנן סבוראי לא עשו חבורים או פירושים אחר התלמוד, רק למדו כל חדושיהם על פה ועל פי הקבלה שקבלו מחכמי התלמוד, וכולם נמשכו בזה אחר כונת התורה, ר"ל מה שלא כתבו החדושים והבאורים בספר כדי לתת מקום לקבלה ללמוד על פה כל מה שאפשר. **אחרי כן התירו הגאונים לעצמם לחבר חבורים, והראשון שעשה חבור היה רבי שמעון קיירא, ואחריו מר רב יהודאי**; והנה רב שמעון קיירא חיבר ספר „הלכות גדולות" ומר רב יהודאי חיבר ספר „הלכות פסוקות" כך כתב הגאון דוד בשם הראב"ד בספר הקבלה שלו, וכ"כ המדפיס הראשון בהקדמתו לבה"ג, והשיג על הסמ"ג שכתב שמר רב יהודאי

ורב סעדיה הפיתומי ורב שמואל בן חפני ורב האי. ומהם שחברו פירושים בתלמוד כגון ר"ח ורבינו נסים עד אחרון המפרשים רש"י הצרפתי. ואחריו רבי שמשון תלמידו של רבי יצחק הידוע בעל התוספות חבר פרושים בכל התלמוד. וקצתם חברו חבורים בחלקים ידועים מהתלמוד. ולא היה מהם חבורים כוללים כי אם חבור ההלכות אל רבי יצחק אלפסי. שהוא כולל ג' סדרים. והחבור הגדול שעשה אדונינו הר' יהודה הנשיא אל ברגיליני באריכות גדול ובמחלוקת הגאונים ותשובותם. והחבור הכולל אל הרב רבינו משה בר מימון קראו משנה תורה בלא מחלוקת כי אם במקומות מעטים. ובלא זכר תנא ואמורא ורב וגאון. וכלל בו מה שנמצא בתלמוד והתוספתא ספרא וספרי מענין המצות. ולהורות את בני ישראל שרשי האמונות והדעות. ולהאיר מחשכי הספקות חבר ספר קראו מורה הנבוכים. ועם היות הרב והמחבר הזה הפליא לעשות בספריו המבוארים. הנה בחבור המצות למה שהשמיט מחלוקת הגאונים ושמותיהן גם כן לא העיר על מקומות שרשי הענינים. הנה לא נמלטנו מהמבוכה והספק בשנמצא בספרי זולתו מהמחברים הגדולים הפך הסכמתו ודעותיו. ומלבד זה לא העיר על סבות הדברים וכלליהם בשלמות כי אם בזכרון הפרטים שבאו בדברי קדמונינו. ולהיות החלק הגדול הזה מהמצות מחומר האפשר והוא רחב מני ים שהפרטים לא תקיף בהם ידיעה להיות בב"ת הנה כשישתנה פרט מהפרטים שהוסגרו שם, לא נשיג המשפט בו על השלמות וכי אין יחס בין המספר הבעל תכלית והבלתי

בעל

אוצר חיים

יהודאי חבר ספר הלכות גדולות, גם הפרי מגדים בהקדמתו ליו"ד (אות י') הביא בשם הכה"ג מחלוקת הראב"ד והסמ"ג בזה ובספר „יד מלאכי" בכללי בה"ג, הרחיב הדבור בזה, והביא מקומות הרבה מרש"י ורשב"ם ותוס' והרא"ש שכתבו דרב יהודאי גאון הוא מחבר הלכות גדולות, וגם הביא מתשובת הרשב"א סי' תק"ד ומהרמב"ן במלחמות בכמה מקומות, [והוא במלחמות בסנהדרין (פרק בן סורר ומורה)] כתב רב שמעון בעל הלכות גדולות ובשאר מקומות נראה קצת סתירה לזה, והאריך הרבה, ודעתו נוטה דתרי בה"ג ניהו, וכן נוטה גם דעת הגאון מהרא"ש טרויב בעל ההגהות והציונים שנדפסו בבה"ג החדשים ע"ש. ורב סעדיה הפיתומי, הוא רב סעדיה גאון כן נקרא „פיתומי" בשער ספרו האמונות והדעות, כי היה מעיר פיתום בגליל מצרים העליון, והביאוהו להיות ראש מתיבתא בסורא בבבל, כ"כ בתשובת רב שרירא גאון, ועיין בהקדמת המבאר לספרו הנ"ל: רב שמואל בן חפני גאון, היה בשנת תשל"ד נפטר ד' שנים קודם רב האי גאון, חבר ספר מקח וממכר וספר מצרנות כו'. רב האי גאון הוא אחרון הגאונים בזמן וכמוהו לא היה לפניו בגאונים. רבינו חננאל ורבינו נסים הם דור ראשון ברבנות אחר הגאונים והיו רבותיו של רבינו גרשום מ"ה רבו של רש"י: ואחריו ר' שמעון צ"ל ר' שמשון תלמידו של ר"י בעל התוספות, והוא הרשב"א הנקרא ר' שמשון משאנץ: והחבור הגדול שעשה אדונינו הרי יהודה הנשיא אל ברגיליני כוי, הוא ר' יהודה הנשיא ב"ר ברזילי הברצלוני המוזכר בפוסקים והוא חיבר ספר העתים כמובא בתוס' ברכות (סוף פרק ב') ועי' בסה"ד ד"א תתכ"ה, ויש שם ט"ס וצ"ל סוף פרק ב' דברכות:

(ד) **ולהיות** החלק הגדול הזה מהמצות מחומר האפשר, לשון מחומר האפשר הוא כמו מסוג האפשר, והוא לשון הגיוני, וכלשון הזה אמר בעקרים (פכ"א מא"ב) בכל החמרים ר"ל בהכרחי ובנמנע ובאפשר עכ"ל וכן הוא גם בדברי המחבר לקמן (מאמר ב' כלל ד' פ"א), בדברו על הנבואה שכבר תהיה בחומר האפשר כמו בשאר החומרים עכ"ל שהפילוסופים חלקו את כל הדברים לשלשה, להכרח ולנמנע ולאפשר, ודבר שהוא הכרחי נאמר שהוא מחומר ההכרח, כלומר מסוג ההכרח, ודבר שהוא נמנע אנו אומרים דבר זה הוא מחומר הנמנע ואם הוא דבר שאפשר להיות כן אנו אומרים דבר זה הוא מחומר האפשר; ובעל השרשים כתב שם בכל החמריים, וזה שבוש, שהרי גם בדברים רוחניים כמו חכמה ומדע שייך זה; ואמר המחבר כי החלק הגדול הזה מהמצות, כי המצות המעשיות שהם החלק היותר גדול בתורה מחלק האמונות והדעות, כולם הם מחומר האפשר, למשל מצות תפילין יש בה הרבה דינים, שאפשר שיזדמן שאלה על התפילין כך, ואפשר שיזדמן השאלה באופן אחר קצת, ואפשר שיזדמן שאלה אחרת ובכל שאלה אנו צריכים לדעת הדין של התפילין אם הם כשרים או לא, א"כ הדינים של מצות תפילין הם מחומר האפשר, וחומר האפשר הוא רחב מני ים, שהדברים האפשרים אין להם שעור, והפרטים לא תקיף בהם ידיעה, שאי אפשר לדעת כל הפרטים להיותם בלתי בעל תכלית, וכאשר ישתנה פרט מפרטי הדינים שהוסגרו שם בתוך החבור, לא נדע המשפט בו על השלמות. וכי אין יחס כו', ר"ל ואחר שפרטי הדינים

הכתובים

בעל תכלית והנה יתחייב שאין יחס בין מה שיושג בפרטים שהוסגרו שם הב״ת ובין מה שלא יושג מהפרטים בב״ת שלא הוסגרו שם, ולזה הוא מבואר שלא תשלם בו הידיעה בשום אחד מהג׳ ענינים ההכרחיים אשר קדם זכרם, אם הדקדוק בענינים, והשגתם על נקלה, והשמירה בהטעות בהם, לשתי סבות אם למה שהשמיט זכרון המחלוקת ועיקרי המקומות אשר בהם יתבררו ויתלבנו הדברים, ואם למה שלא זכר הסיבות וכללי הענינים, והוא מבואר שהידיעה השלמה בדברים כשנדעם בסבותיהם לפי המר נושאם, וכשהידיעה אשר לנו בדברים בלתי שלמה לא נהיה בטוחים מהשגיאה והטעות עד שיהי׳ סבה שלא נחקה אותם בציורנו ולא נשמור אותם והוא הענין הג׳, וכל שכן שלא נשיגם על נקלה והוא הענין הב׳ כי לא נשיג אלא החלק המעטי כמו שקדם ובחלק ההוא השנה חסרה מאד, והתמה הגדול והפליאה העצומה איך עלה על רוחו ואיך דמה שיונחו כל ספרי זולתו מהקודמים ותהי כלל התורה שבעל פה מסורה לחבורו עד שקראו משנה תורה, ואולם בדורות הללו אשר תכפו הצרות משונות העצומות, הנה מה טוב להכין הדרך שיושג בנקלה שלמות הידיעה במצות התורה והתלמוד, בדקדוק גדול ובשמירה רבה, וזה אמנם כשיחובר חבור כולל מצות התורה בסיבותיהן לפי חמר נושאיהן, ובציור גדריהן וכלליהן, ואחרי כן לבאר אותן באור מדוקדק ולהעיר אל המקומות אשר באו שם מהתלמוד

אוצר חיים

הכתובים בתוך החבור הם במספר בעל תכלית, ופרטי הדינים מה שאפשר שיזדמן הבלתי כתובים שם, הם בב״ת א״כ יתחייב שמה שלא נדע על השלמות הם הרבה יותר מאשר נדע, כערך הבב״ת אל הב״ת שהוא באין שיעור ויחס כלל. **ולזה הוא מבואר שלא תושלם בו הידיעה,** ר״ל שלא תושלם בחבורו של הרמב״ם הידיעה בשום אחד מהג׳ ענינים שזכרנו לעיל, **לשתי סבות,** א) אם שלא זכר המחלוקת של הגאונים והמחברים זולתו והמקורים אשר בהם יתבררו ויתלבנו הדברים, ב) אם שלא זכר הסבות וכללי הענינים, ר״ל שלא כתב הסבה והטעם של הדינים הפרטיים האלה מאיזה טעם כללי מסתעפים כל הפרטים האלה, רק כתב הסבה והטעם השייך לפרט הזה, **והוא מבואר שהידיעה השלמה בדברים היא כשנדעם בסבותיהם לפי חומר נושאם,** ר״ל שצריך לבאר סבת הדין מצד הכלל הנושא את כל הפרטים, אבל הטעם שאמר על כל פרט בפני עצמו אינו מספיק, כי לפי זה בפרט אחר צריך לטעם אחר, והפרטים הם מחומר האפשר שאין להם שעור, ע״כ אמר שצריך להיות הסבות של הדינים מחומר הנושא של הפרטים דהיינו מטעם הכלל; ומה שכתב המחבר תחלה „הסבות וכללי הענינים" ומה שאמר כאן „בסבותיהם לפי חומר נושאם" הוא ענין אחד במלות שונות לתוספת באור, ומלת חומר נושאם אינו מלשון חומרה כרגיל בלשון חז״ל ומצוי בלשון הפוסקים לאמר מתוך חומר הקושיא מתוך חומר נושא הענין, רק הוא לשון הגיוני כמו חומר האפשר שכתבנו תחלה, ור״ל שהסבות של הדינים לא יהיו לפי חומר הפרטים שהוא חומר האפשר, רק לפי חומר הכלל שלהם; ואחר שהרמב״ם בחבורו לא באר כי אם הסבות של הפרטים ולא הסבות וכללי הענינים א״כ אין כאן שלמות הידיעה, שהוא הדקדוק בעניניהם, שזהו הענין הראשון, וממילא אין כאן גם שני הענינים של שלמות הידיעה האחרים, כמו שמבאר והולך, וז״ש **וכשהידיעה אשר לנו בדברים היא בלתי שלמה** אז ממילא לא נהיה בטוחים כו׳ עד שקראו משנה תורה:

(ה) **ואולם בדורות הללו אשר תכפו הצרות משונות העצומות,** מזה נראה שחבר ספר זה לעת זקנתו אחר שהתחילו הצרות המשונות והרג הרב שהיה בשנת קנ״א, וגם בנו יחידו בחור בן כ׳ שנה שהיה נכון לנסוע לחופתו עם בת שוע מנכבדי ארץ נהרג על קדוש ה׳. וע״כ לא יפלא כי לא הספיקה לו השעה להוציא את מחשבתו הגדולה הזאת לאור להשלים את החבור הזה: **וזה אמנם כשיחובר חבור כולל מצות התורה בסבותיהן לפי חומר נושאיהן.** כבר בארתי דברים אלו לעיל: **ובציור גדריהן וכלליהן.** אחר שכתב שהסבות צריכות להסתעף מן הכללים, אמר שלעשות כללים בהמצות צריך לצייר תחלה גדר כל מצוה, דהיינו מה המה העיקרים של מצוה זו וכמה עיקרים יש בה, כמו שתאמר „גדר האדם" הוא חי מדבר, שהוא כולל בו שני עקרים, חי ומדבר, ויש ענינים אחרים שאם תרצה לבאר גדרם אתה צריך לכלול בו הרבה עקרים, כמו אם תרצה לבאר „גדר הנבואה" תאמר שהוא שפע שופע, לשכל האדם, רוחני, מדעי, מאת ה׳, באמצעי או בזולת אמצעי, מודיע לו גם בזולת הקדמות, ענין או ענינים, כמו שכתב המחבר לקמן (מאמר ב׳ כלל ד׳ פ״א) ושם יבאר ענין כל עיקר ועיקר מה הוא, והנה הבאור
של

מהתלמוד עם זכרון מחלוקת הגאונים והרבנים והסכמת האחרונים וזה בקצור נפלא. ולכן שמתי פני אני הסדאי בר' אברהם בר' הסדאי בר' יהודא בר' הסדאי בר' יהודא עמשאי בהסכמת החברים ובעזרתם אם יגזור השם בחיים לדרוך הדרך הזה אלא במקומות שאחדש דבר מטה שלא קדמוני בו שאאריך קצת, כונה ממנו שמה שיפול בו המחלוקת שיקל על המעיין למצוא שרשי הדברים במקומותיהן, וזה, שהמעיין בספר הזה ראוי שיקדם לו ידיעת הלמוד והעיון בתלמור ואז יעמוד על נקלה בעניני המצות וכלליהן וסבותיהן בדקדוק, עד שבזכירת הגדרים והכללים לבד כשיעמוד עליהם יקיף על כל מצות התורה שיהי' זה סבה מבוארת לזכירה ולשמירה

אוצר חיים

בל כל עיקר ועיקר הוא נקרא כלל כי הוא ענין כללי, א"כ מבואר שגדר הדבר נקרא כשמבארים את הדבר כמה כללים נמצאים בעצמותו, וז"ש המחבר שלעשות הכללים בהמצוה, צריך תחלה לצייר גדרה כמה עקרים יש בה, ובאור העקרים הם הכללים שיש במצוה זו *). ואחרי כן לבאר אותן באור מדוקדק דהיינו פרטי הדינים היוצאים מכל כלל, ולהעיר אל המקומות מהתלמוד אשר פרטי הדינים באו שם, עם זכרון מחלוקת הגאונים והרבנים והסכמות האחרונים. וזה בקצור נפלא, ר"ל כי רק אם כל למודי ההגיון האלה יהיו בקצור נפלא אז יהיו לתועלת גדולה, משא"כ אם היו באים באריכות אזי רק יבלבלו את המוח ויטרידו את הרעיון, ותחת להועיל עוד יזיקו, וכעין שכתב המחבר לקמן (סוף פרק א) :—

ולכן שמתי פני אני חסדאי ברי' אברהם ברי' חסדאי בר' יהודה ברי' חסדאי ברי' יהודה עמשאי. כבר הערתי בהקדמתי, כי עמשא"י הוא ראשי תיבות **עד משיח אלקי יעקב**, שיחוס אבותיו מגיע עד דוד המלך ע"ה, בן אחר בן, ועיין שם הטעמים שכתבתי, בהסכמת החברים ובעזרתם, כי הוא היה ראש ישיבה והיה לו תלמידים חשובים כמו שכתבנו בהקדמתו וקרא את תלמידיו חבריו, כמאמרם ז"ל (אבות פ"ד) יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך, לדרוך הדרך הזה, אלא במקומות שאחדש דבר שלא קדמוני בו אאריך קצת: כונה ממנו כו' וזה כו'. ר"ל כונה אחת מן הקצור תהיה, שמה שיפול בו המחלוקת להקל על המעיין למצוא שרשי הדברים של המחלוקת במקומותיהן: וזה, ר"ל ועיקר הכונה בהקצור הוא זה, שהמעיין בספר זה ראוי שיקדם לו ידיעת הלמוד והעיון בתלמוד, ואז יעמוד על נקלה בעניני המצות וכלליהן וסבותיהן בדקדוק, עד שבזכירת הגדרים והכללים לבד כשיעמוד עליהם, כלומר כשיבינם היטב, יקיף על כל מצות התורה דהיינו כל הפרטים, ויהיה זה סבה מבוארת גם לזכירה ולשמירה, א"כ יש בזה תועלת לכל ג' מיני השלמות, אשר לג' הדברים האלה היתה הכונה כולה, ר"ל במה שאמר הכונה כולה, לפי שמתחלה זכר רק כונה אחת ממנו להקל על המעיין למצוא שרשי הדברים במקומותיהן. אבל על ידי הגדרים והכללים תהיה נשלמת הכונה כולה, ודע כי מה שבארתי לך שמלת הכונה ממנו כו' ומלת וזה כו' הם שני ענינים, ואינו נמשך אל הקודם, כי מלת וזה ר"ל וזה הוא עיקר כונתי מה שאומר לך עתה, אבל מה שאמרתי לך תחלה אין זה עיקר כונתי, הוא לשון הגיוני, ואראה לך דוגמתו בדברי המחבר לקמן (בכלל ג' פ"ג) שאמר וזה שהוא ידוע ומוסכם כו' שמלת וזה שם אינו נמשך עם הקודם, ואדרבה הוא פוסל את הקודם, כלומר שמה שהקשה שם תחלה כמה קושיות על הרמב"ם אינם אלו עיקר כ"כ, רק „וזה" שיקשה עתה הוא העיקר, כמו שפרשתי שם, — ובזה תראה קורא יקר, שאין מקום למה שהתפלא אחד הסופרים בזמנינו הכותב בספרו גם את תולדות חכמי ישראל, הלא בזמן

אשר

*) **הערה**. ע"פ דברי רבינו המחבר הללו יתבארו היטב דברי הספרי (פ' האזינו) ע"פ יערף כמטר לקחי, ר' יהודה אומר לעולם יהיה אדם כונס דברי תורה כללים, שאם כונסן פרטים מיגעים אותו ואין יודע מה לעשות, משל לאדם שהלך לקיסרי וצריך מאה זוז או מאתים זוז הוצאה, נוטלן פרוטות מיגעים אותו ואין יודע מה לעשות, אבל אם מצרפם ועושה אותם סלעים, פורט ומוציא בכל מקום שירצה, וכן מי שהלך לבית אילנים לשוק וצריך מאה מנה, או שתי רבוא, אם מצרפם סלעים מיגעים אותו, ואין יודע מה לעשות, אבל אם מצרפם ועושה אותם סלעים דנרי זהב, פורט ומוציא בכל מקום שירצה, עכ"ל הספרי, ולכאורה יפלא למה הוא צריך שני משלים על ענין אחד? אבל ע"פ מה שכתב המחבר הוא מבואר היטב, שלעשות כללים לדברי תורה שהפרטים יסתעפו מן הכללים צריך לעשות שני דברים; כללים וגדרים, שהגדר יש בו כמה כללים כמו שבארנו, ע"כ תחלה צריך לצרף כל הפרטים בכלל, וע"ז אמר המשל הראשון שמצרף הפרוטות לסלעים, ואח"כ הוא מצרף כמה כללים בגדר אחד, והנה אין כל הגדרים שוה יש גדר הכולל רק שני כללים כמו גדר האדם „חי מדבר" ויש גדר הכולל הרבה כללים כמו גדר הנבואה כמו שבארנו וע"ז אמר המשל השני מן ההולך לשוק הגדול לבית אילנים שצריך לצרף הסלעים לדינרי זהב; והנה לפ"ז יפרש הכתוב יערף כמטר לקחי ע"פ מה שכתבו החוקרים שנטפי המטר כשהם יוצאים מן העבים הם דקים מאד אלא שבדרך ירידתן הם פוגשים זה את זה ומתחברים כאחד, וכן פוגשים אח"כ הנטפים המתוכרים זה את זה עד שנעשו נטף גדול של מטר. וז"ש יערף כמטר לקחי שיהא כונס דברי תורה הפרטים ויחברם לכללים ואח"כ יחברם הכללים לגדרים, אמנם אח"כ כשתצטרכו להוציאם בהוצאה לאחרים תחזרו ותפרטו אותם. וז"ש תזל כטל אמרתי, כטל שהם טיפים דקים מאד :

אשר לג' הדברים האלה היתה הכונה כלה. ולפי שבספר הזה יתבררו ויתלבנו ויצרפו הדברים ויאורו מחשכי הספקות אשר בחלק הזה מהמצות ראוי לקרותו **נר מצוה**. ועוד אחרת כי רבה היא, אשר בפנות האמונה ויסודות התורה ועקרי שרשיה עד התימת התלמוד לא נפל בהם מחלוקת, אבל היו ידועים ומוסכמים מחכמי אומתנו, מלבד סתרי התורה אשר מכללם מעשה בראשית ומעשה מרכבה שהיו ביד יחידי סגולה הצנועים, והצנועים מוסרין אותם לתלמידיהם בעתים ותנאים ידועים, וכשנחלשו הדורות ורפו ידי המחזקים בתורה שבעל פה המקובלת ובמצפוני סתריה וסודותיה, חסרה חכמת חכמינו ובינת נבונינו נסתתרה. ורבים מבני עמנו התנשאו להעמיד חזון ודברי נבואות סתומים והתומים בחלומות והבלים ובילדי נכרים, עד שמגדולי חכמינו נמשכו לדבריהם ונתיפו במאמריהם ונתקשטו בראיותיהם ובראשם הרב הגדול רבינו משה בר מימון, אשר עם גודל שכלו והפלגת הקפתו בתלמוד ורוחב לבבו הבין בספרי הפילוסופים ובמאמריהם, פתוהו ויפת. ומהקדמותיהם החלושות עשה עמודים ויסודות ליסודותו התורה בספר אשר קראו מורה הנבוכים, ועם היות כוונת הרב בזה רצויה, קמו היום עבדים המתפרצים והפכו למינות דברי אלהים חיים, מטילים מום בקדשים, ובדברי הרב יתנו דופי כי תחת יופי. ואם השבע השביע שלא לגלות מצפוניו ומסתרי רעיוניו הנה לא שמו לאל מלתו

ולא

אוצר חיים

הרב ר' חסדאי כבר היה ספר הטור שמביא כל מחלוקת הגאונים והפוסקים והסכמות האחרונים, והשלים בזה מה שהיה חסר בחבורו של הרמב"ם, ומה היה צריך לעשות עוד חבור על זה, והניחה בנ"ע, כי לפי מה שבארתי בזה לשון המחבר תראה כי המחבר בעצמו כתב שאין זו הכונה העיקרית של החבור, וטעמו הוא, כי בשביל זה לבדו לא היה צריך לעשות חבור חדש, כי כבר היה בזמנו ספרי הטור והרא"ש, ולכך הוא אומר שעיקר הכונה הוא זה, לעשות גדרים וכללים להמצות, שבזכירת הגדרים והכללים לבד כשיעמוד עליהם יקיף על כל פרטי הדינים של המצות:

וראיתי לענ"ד להעיר שבדרך זה להניח תחלה עקרים קודם באור הפרטים של ההלכה, הלך גם הרמב"ם בפירוש המשניות, למשל, בתחלת מסכת שבת במשנה יציאות השבת כתב, וז"ל, קודם שאתחיל בפירוש אקדים הקדמות שאדם צריך לעמוד עליהם, ואז יתבאר עניני זאת המסכת, והמסכת אשר אחריה, ומהם שנוי המקומות בדיני שבת ארבעה כו', והעקרים שנבנית זאת המשנה עליהם שלשה, וכשתדעם ותבינם תדע מאיזה דבר דנו על בעה"ב פעם חייב ופעם פטור, וכמו כן העני, האחד, כי חיוב איסור הוצאה צריך עקירה והנחה, השני, יחיד העושה כולה חייב שנים שעשאוה פטורים, והדמיון על זה באיסור כתיבה שאם ראובן כתב אות אחת ושמעון כתב אות ב', אע"פ שנגמר השם משניהם פטורין. והעיקר השלישי, שעקירה והנחה צריך להיות ממקום שיהא בו ד' על ד' עכ"ד בקצרה, וכ"כ עוד הקדמות ועקרים בכמה משניות קודם שהתחיל בפירושן, ובכמה מסכתות עשה הקדמה ארוכה כוללת העקרי דינים של כל המסכת, כמו הקדמתו למסכת זבחים, והקדמתו למסכת מנחות, והקדמתו למשניות סדר טהרות, וגודל התועלת של הקדמות שעשה כתב בסוף הקדמתו לטהרות ז"ל: ולא ידע שיעור התועלת בו על האמת אלא מי שהשתוקק בימים והתעורר בלילות בהלכה מאלו ההלכות אשר בתחלת שבת ופסחים או חגיגה וזבחים וחולין והדומה להן ולא יתברר לו שורש ישען עליו עד יקרא זאת הפתיחה ומה שאחריה ויעלו לו זה כולו בנוי על שרשיו ואז ידע שיעור מה שנעשה הנה עכ"ל ועוד האריך שם במשל, ואולם הרמב"ם כתב כן רק בקצת הלכות החמורות לברר ולעמוד על שרשם, וגם כתב רק בדרך כלל ולא באר הפרטים המסתעפים מן הכלל, והמחבר חשב לכתוב בכל מצוה הכללים שיש בה, ואח"כ לכתוב כל פרטי דינים הנכנסים תחת כל כלל, ולבאר אותם באור מדוקדק איך הפרט הזה יוצא מן הכלל הזה, ולהעיר אל המקומות מהתלמוד אשר פרטי הדינים באים שם כמו שמבואר בדבריו למעלה:

(ו) **ועוד** אחרת כי רבה היא כו', מכאן ועד סוף ההקדמה הדברים מבוארים, ואינם צריכים באור כי אם בקצת מלים, ודברי הרב המחבר ראוים אליו: **בעתים ובתנאים ידועים**. בעתים הוא בקדושין (דף ע"א.) ובתנאים ידועים הוא בחגיגה (דף י"ג.) אין מוסרין סתרי תורה אלא כו': **ובילדי נכרים**. פסוק הוא בישעיה (ב, ו) ובילדי נכרים ישפיקו, והרב המורה (בפרק י"א מח"ב, ובפ"ז מח"א) אמר שכונת הכתוב על דעות הסכלים וכמו שתרגם יונתן ב"ע ובנמוסי עממין אזלין, ולא על הדעות הפילוסופיות, ורק כאשר מרוב הגליות נאבדו ממנו החכמות התחילו לאמר על דעות הפילוסופיות שהם נכרים אצלנו ע"ש, ולא כן דעת

המחבר

ולא עברו על שבועתו אבל הטו דבריו למינות הפך כוונתו, והשרידים אל דבריהם בראותם מטהרין השרץ מן התורה ומראים פנים לא נצולו מהמבוכה, וכבר דפקתם הבהלה. וישרש דבר כי לא נמצא עד עתה חולק במופתי היונים אשר החשיך עיני ישראל בזמנינו זה. על כן ראיתי אני אשר נפקחו עיני במלאכה ההיא להעלות על ספר השרשים והפנות אשר עליהן תשען התורה בכללה והקבבים אשר עליהם תסוב, מבלתי נשוא פנים רק לאמת. וזה אמנם בעיון גדול ושקידה רבה עם חשובי החברים, ואבאר עם זה שבעקרי ההצעות ההם לא יחלוק הוא חלילה, ואם האמת שבאו בספרו דברים מתמיהין אי אפשר מבלתי שנעיר עליהם כי הוא, ואם כי היו דברי הרב רבינו ושיחת חולין שלו חביבין עלינו ואהובים אצלנו, הנה האמת אהוב יותר, וכל שכן אם אפשר לימשך מהמקומות ההם חלול השם, שהשורש אצלנו במקום שיש חלול השם אין

חולקין

אוצר חיים

המחבר, כי הוא הראה בספרו זה את ידו הגדולה בחכמת הפילוסופיא של ארסטו והרס את יסודותיה:

וישורש דבר כי לא נמצא עד עתה חולק במופתי היונים אשר החשיך עיני ישראל בזמננו זה. כבר כתבנו לעיל בהקדמה שלנו (אות א) כי הוא היה הראשון אשר הרהיב עז להרוס את כל מוסדות הפילוסופיא של ארסטו: אשר החשיך עיני ישראל בזמננו זה. יכוין למה דאיתא במדרש (פ' לך) והשכה זו יון שהחשיכה עיניהם של ישראל בגזרותיה שאמרו כתבו על קרן השור שאין לכם חלק באלקי ישראל. וע"ז רמז במליצתו הנעימה כי כן גם היוני הזה הוא אשר החשיך עיני ישראל בזמננו זה:

(ז) **ואם** כי היו דברי הרב רבינו ושיחת חולין שלו חביבים עלינו ואהובים אצלנו כו'.

הנה על שער הספר הזה כתוב שהוא מלדיק ספר מורה נבוכים, ובנוסח הזה הביא ג"כ בסדר הדורות בשמות הספרים אות א', ולדעתי יותר היה נראה שהוא בטעות סופר ככל הטעותים הרבים שנפלו בספר הזה מהסופרים, או שלשון ומלדיק הוא תקון סופרים מפני כבוד הרב ז"ל, וצריך להיות ומשיג במקום ומלדיק, שהרי הכלל הב' הכולל עשרים פרקים, הוא מיוסד כולו להשיג כמעט על כל הכ"ו הקדמות ומופתיו של הרב, ואפשר שר"ל שהוא מלדיק אותו נגד האפיקורסים המתפרצים, המהפכים דבריו וכונתו למינות אשר לא כיון אליהם, כמ"ש כאן שהטו דבריו למינות הפך כונתו; — וראוי להתבונן בדבר הזה איך שגם החולקים על הרמב"ם במה שנמשך בספרו המורה יותר מדי אחר החקירה השכליית בעניני האמונה והמצות. בכ"ז גם הם אחזו במקצת את דרכו בקודש, וקבעו אותו לחובה על כל מאמין שלם, והוא, המהרש"ל אשר הרעיש על הרמ"א שהביא במכתבו הראשון דברי חכמי יון, והרמ"א השיבו זו היא מחלוקת ישנה בין החכמים, ולא אצטרך להשיב עליה, כי כבר תשובתו הרמתה מונחת בקרן זוית ערוכה בתשובת הרשב"א כו' עכ"ל (תשובת רמ"א סי' ז', ותשובת מהרש"ל סי' כ"א) הנה הוא בעצמו כתב בבאורו להסמ"ג עשין ב' שאין אדם יוצא ידי חובתו באמונה על דרך התולדה שהורגל כך מנעוריו. אלא שיצורף לזה איזה ידיעות שכליות ומופתיות, והאריך בזה לפרש שזה היה חשש יעקב אבינו ע"ה (בפסחים נ"ו ע"א) בשעה שנסתלקה ממנו שכינה ואמר שמא יש במיטתי פסול, היינו, שאינם יודעים את אחדות הש"ת בידיעה שכליית, ועוד הוסיף המהרש"ל להעמיס את דבריו אלה בכונת הסמ"ג, אף שלפי מה שנראה מפשוטו לא כיון הסמ"ג לדבריו, כ"א להפך, וגם כי רבינו הסמ"ג הוא ממתנגדי החכמים הנמשכים אחר המחקר בעניני האמונה, כנראה מדברי תוכחתו במה שפירש הפסוק (דהי"א כ"ח, ט) דע את אלקי אביך ועבדהו, וכל זה יורה כי גם אלה מעמודי התורה וההוראה, המתנגדים להנמשכים יותר מדי אחר החקירה השכליית בעניני האמונה והמצות, מצאו חובה לנפשם לאחוז גם בידיעות השכליות בעניני האמונה והמצות, והוא כענין שאמר דהע"ה (תהלים קי"ט) טוב טעם ודעת למדני כי במצותיך האמנתי; — עוד ראוי להתבונן בדבר המפליא מאד, כי כל לומדי תורתנו הקדושה כולם יש להם כמו אהבה טבעית, וחיבה יתרה נודעת להם בעמקי לבבם, אל הרמב"ם ואל הלכותיו ודעותיו ודבריו, ומלבד אשר נשאו הלכותיו לכל לראש, וכשמחת בקציר ישישו אם ימצאו מקור נאמן לדברי הרמב"ם נגד החולקים עליו, עוד חבבו מאד דברי תוכחתו ומוסריו המפוזרים בספריו, ורבינו הרמ"א עשה דברי מוסרו עטרה לראשו בהגהה הראשונה באו"ח פתח את ספרו בדברי תוכחת מוסר של הרמב"ם בספרו מורה נבוכים, וכלום היה חסר לו להביא דברי מוסר ותוכחה מספרי גדולי מחברים אחרים, אות הוא עד כמה המחקר השכלי ודברי הרמב"ם אהובים אצל כל לומדי תורתנו הקדושה, כי ימצאו בו חפץ ועז לעבודת ה' ולהאמונה השלמה, ודבר זה ראינו גם הלום כדברי רבינו הרב ר' חסדאי אשר אמר כי דברי הרב רבינו ושיחת חולין שלו חביבים עלינו ואהובים אצלנו:

שהשורש אצלנו במקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב. (עירובין ס"ג.):

כאמרו

חולקין כבוד לרב. ולהיות יסוד הטעות והמבוכה ההשען בדברי היוני ובמופתים שחשב, ראיתי להעיר על שקרות מופתיו וזיוף טענותיו גם במה שנעזר ממנו הרב, למען עשה כיום הזה ולהראות לעיני העמים כי המסיר המבוכה בעניני האמונה והמאירה כל המחשכים הוא התורה לבד, כאמרו כי נר מצוה ותורה אור. והפליג בזה ביחס התורה שהיא החכמה בשרשיה ובפנותיה והוא החלק הזה, אל המצות שהוא כלל המצות אשר העירונו בחלק האחר, כיחס האור אל הנר. ולזה קראנו שם החלק הזה **אור יי**. ולהיות החלק הזה יסוד ועמוד החלק האחר ראוי שיקדם לו בספר. ואמנם שם הספר הזה כולל שני אלו החלקים אם ירצה השם בהשלמתו **נר אלהים**, כי מאת יי היתה זאת להאיר נתיבתי בתורתו ובמצותיו. ומאתו אשאל העזר והערה, כי אין עוזר בלתו ואין סומך זולתו. והנני מתחיל בשם יי אלהי ישראל אמן:

אוצר חיים

כאמרו (משלי ו, כג) כי נר מצוה ותורה אור: והפליג בזה כו'. המחבר יפרש הכתוב כי נר מצוה יאמר על כל מצות התורה הן על המעשה בפועל והן על למוד התורה לדעת איך לעשות, שזה נמשל לנר, אולם ותורה אור קאי על העקרים ושרשי התורה באמונות ודעות, שזה נמשל לאור, שהוא גדול הרבה מאד מן הנר, וע"כ קרא שם החלק הזה הראשון שהוא החלק המדעי של התורה „אור ה'", ואת החלק האחר אשר חשב לעשות על כל מצות התורה קרא „נר מצוה" ושם הספר כולו יקרא „נר אלקים" והוא מלשון הכתוב (שמואל א' ב', ג') הנאמר על נר האלהים אשר בהיכל ה' אשר שם ארון אלהים והתורה והמצוה:

אמר המפרש יען שחלק השני מספר הזה הנקרא „נר מצוה", המיוסד על ההלכות על כל מצות התורה, אשר יעד המחבר לעשיתו, לא זכינו לאורו, ע"כ ראיתי להביא בזה הלכה אחת שמצאתי שכתב הרב ר' חסדאי ז"ל אגב אורחיה בספר זה אור ה', והיא בהלכות תפילין, בדין שכבר פלפלו בו חכמי דורו הר"ן והריב"ש, והביאם הרב בית יוסף והב"ח, ומפרשי השו"ע הט"ז והמג"א, וכמה הלכתי רברבתי איכא למשמע מדברי רבינו הרב ר' חסדאי ז"ל, כי בהם מצאנו תנא דמסייעא להרב ב"י, ויותר מזה הוא מסייעא להב"ח, דלא כהמג"א בזה, כאשר נבאר דבריו בע"ה בקונטרס זה, וקראתי הלכה זו בשם **נר מצוה**, אשר קרא המחבר ז"ל לחלק הלכותיו:

נר מצוה

דין אם גם בתפילין של ראש צריך שלא יהיה דבר הוצץ בין התפילין לראשו:

כתב הרב ר חסדאי ז"ל בספר אור ה' (מאמר ב' כלל ו' פרק ב') באה הקבלה בו בתפלין של יד שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, וכן הדין בתפילין של ראש, עם היות שיש מי שנסתפק בזה, אבל האמת הגמור לפי שרשי התלמוד שאין ביניהם חלוק בזה, וכן סוגיות זבחים ומנחות מוכיחות, ועוד ששם נראה שהיקשו הפילין של ראש לתפילין של יד, והשירש אצלנו שאין היקש למחצה עכ"ל:

ענף א **הנה** מש"כ רבינו עם היות שיש מי שנסתפק בזה, כונתו על הרשב"א בתשובה שהביא הב"י באו"ח סי' כ"ז בארוכות, והביאו ג"כ הדברי חמודות במסכת מנחות בהלכות תפילין של הרא"ש (אות י"ח), דאחר שהביא הב"י שדעת הטור הוא כהרא"ש, דתפילין צריך שלא יהיה דבר חוצץ בין תפילין לראשו ובין תפילין לזרועו וטעמא כתב הרא"ש בתשובותיו דכתיב לאות על ידך שלא יהא דבר חוצץ בינו לידו כדרשינן ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו וכן דרשינן לטוטפות בין עיניך שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבין עיניך, כתב הב"י אבל הר"ן אהא דתנן במגילה (דף כד:) נתנן על בית אונקלי שלו הרי זה מדרך החיצונים כתב דהיינו שנתן תפלה של יד על חלוקו מבחוץ כנגד הקיבורת לא על בשרו ממש, ועבדי הכי משום דכתיב לאות על ידך וכיון שהן לאות סבורין הן שראוי שיראו לכל ולא דרשי והיה לך לאות ולא לאחרים לאות, מכאן דקדק הרשב"א דתפילין של ראש מותר לתת אותם על כובעו או על כסוי ראש, דהא בשל יד לא אסרו ליתן אותם על גבי אונקלי אלא משום דכתיב בהו לך לאות הא לאו הכי שרי, ואלו תפילין שבראש הדרבה כתיב בהו וראו כל עמי הארץ וגו' כדאמרינן בעלמא אלו תפילין שבראש, והא דאמרינן (זבחים דף יט.) מקום יש בין לין למנפת להניח בו תפילין [פי' ואמאי לא היה יכול להניחן על המצנפת] אפשר דהיינו משום דאסור ליתן כלי אחר של מלוה על המצנפת עכ"ל

עכ"ל והריב"ש כתב בתשובה למה שאתה חושש לגזילות אפשר לך למיעבד כהרשב"א ז"ל שכתב דתפלה של ראש מותר להניחה על כובעו או על כסוי ראש ודייק לה מדאסרו תפלה של יד משום לך לאות כו' וסיים והר"ן כתב סברתו זאת בלי שום חולק, אבל הרב ב"י כתב שבתשובת הרשב"א לא כתב כן אלא כמסתפק בדבר וכתב כן רק להלכה ולא למעשה ועכ"ל צריכין לומר שגם הר"ן לא נתכוין אלא ללמדנו דמהכא אפשר למילף שמותר ליתן דבר חוצץ בין תפילין לראשו אבל לא שיהא כן הלכה למעשה והריב"ש נראה שלא ראה תשובת הרשב"א אלא דברי הר"ן שכתב בשמו ראה ותפס אותן כפשוטן, ומ"מ אדם שהוא עלול לגזילות ואם לא תתיר לו להניחם על הכובע לא יניחם כלל יש לסמוך על הדברים הללו דמוטב שיניחם על הכובע דאפשר דנפיק בהכי משיתבטל מלהניח תפילין על ראש, ואפשר שזה היה טעמו של הריב"ש אע"פ שראה תשובת הרשב"א שכתב כן להלכה ולא למעשה הורה הוא ז"ל כן למעשה מפני דמוטב כו' עכ"ל הב"י בקצרה:

והנה מדברי הרב ר' חסדאי ז"ל מבואר להדיא כהרב ב"י דהרשב"א היה רק מסתפק בזה, ובודאי שגם הר"ן כתב כן רק כמסתפק כמש"כ הב"י, שאלו היה הר"ן כותב כן להלכה היה הרב ר' חסדאי כותב עם שיש מי שחולק על זה, דהא הרב ר' חסדאי היה ג"כ תלמיד הר"ן וראה את דבריו כמו הריב"ש ז"ל, ובאמת גם מלשון הר"ן גופו יש לדקדק קצת שהיה מסתפק בזה שהרי על קושיתו מהגמ' דזבחים אמאי לא היה יכול להניח הש"ר על המצנפת כתב לתרץ אפשר דהיינו משום דאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת, הרי שתירץ כן בדרך אפשר הרי שלא הדבר ברור אצלו, אך אין זו ראיה גמורה, כי יש לומר כי היה מסתפק רק על התירוץ אולי יש תירוץ אחר בזה, אבל על עיקר הדין לא היה מסתפק, ובאמת בתשובת הרשב"א במיוחסות (סי' רל"ג) כתב את התירוץ הזה שהביא הר"ן אבל בתשובת הרשב"א ח"ג (סי' רפ"ב) כתב הרשב"א תירוץ אחר, דמצנפת של מצוה הוי חציצה יותר כמ"ש בזבחים (דף ג) מינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, והובא בספר ארצות החיים (סי' כ"ז ס"ק כ"א):

ולפ"ז קשה לי טובא על מה שכתב בחדושי הגרע"א באו"ח (סי' כ"ז סעיף ה) על מה שכתב הרמ"א דהמניחם כך לא יברך על של ראש, רק יברך על של יד להניח, וכתב הגרע"א אבל היכא דאין לו להניח רק תפילין של ראש ומניח בדרך זה יברך על של ראש עי' בד"מ שתמצא כדברי עכ"ל משמע שהוא ז"ל תופס לדינא כדעת הריב"ש ורק אם אפשר לצאת ידי דעת האוסרים שיש לו של יד מוטב שיברך על הש"י ויוצא בה גם על הש"ר, וז"א, דהא מבואר בב"י להדיא דהרשב"א והר"ן הם רק מסתפקים בזה וגם הריב"ש לא הורה כן למעשה רק מפני דמוטב להניח בדרך זה משיתבטל להניח הש"ר כמש"כ הב"י א"כ לענין הברכה ודאי דגם הריב"ש מודה דלא יברך על הש"ר רק שיברך על הש"י ויוצא בה גם על הש"ר, ומש"כ שבד"מ משמע כדבריו, לענ"ד לא מצאתי זה, וזה לשון הד"מ, ולי נראה דהמניחם כן בענין זה יניחם בלא ברכה דהא הרשב"א בעצמו כתב שכתב דבריו להלכה ולא למעשה ולכך יברך על של יד להניח ולא על של ראש כלל, דהא כמה גדולים כתבו לעשות כן אף בלא אונס כלל, ואף שאין אנו נוהגין כן מ"מ בכה"ג יש לסמוך עליהם עכ"ל, ואולי דייק הגרע"א מדקאמר ואף שאין אנו נוהגין כן דמשמע דבא לתרץ שלא יקשה למנהגנו דצריך לברך על של ראש בפ"ע שלא יצא ידי חובתו בברכה על הש"י, ומאי היה קשה לו הלא לדידן דלא קי"ל לדינא כהרשב"א אינו צריך לברך על של ראש כלל אם מניחו בדרך זה ולמה הוצרך לתרץ שאנו סומכין בכה"ג על כמה גדולים שכתבו לעשות כן אפילו בלא אונס, אלא ודאי דס"ל להרמ"א דמצד הדין

צריך

צריך לברך על הש"ר גם כשמניחו בדרך זה דאין חציצה פוסלת בש"ר כדעת הריב"ש ודלא כהב"י, כן נראה לי לכאורה כונתו, אבל לענ"ד לא נראה לדייק כן, דהא הד"מ בעצמו כתב שהרשב"א כתב דבריו להלכה ולא למעשה וע"כ אין לברך על השל ראש כלל, ומשמע דאפילו אם אין לו של יד לא יברך על הש"ר, ומש"כ דהא כמה גדולים כו' ועליהם אנו סומכים בכה"ג, כתב רק לרווחא דמילתא דאפילו לפי מש"כ הרשב"א דלהלכה אין חציצה פוסלת בשל ראש וא"כ להלכה היה צריך לברך על הש"ר מ"מ בכה"ג יברך על השל יד ויפטור הש"ר דהא כמה גדולים כתבו לעשות כן אף בלא אונס כלל, אבל ודאי בעיקר הדין ס"ל להד"מ ג"כ דאין לברך על הש"ר כשמניחם בכה"ג כמש"כ הד"מ להדיא שהרשב"א כתב דבריו להלכה ולא למעשה וכדעת הב"י:

וכן תמוה לי על מש"כ עוד הגרע"א בסמוך דלדעת המג"א בס"ק ו' שגם בתפילין של יד נסתפק הרשב"א אם חציצה פוסלת בה ומהאי טעמא כתב שמותר להניח השל יד על הסמרטוט שעל גבי המכה אם לא סגי בלאו הכי וסיים המג"א בס"ק ח' דמי שמניח של יד בדרך זה לא יברך על של יד דהא י"א דחציצה פוסלת עכ"ל וכתב על זה הגרע"א דיברך על של ראש שתים כדין מי שאין לו של יד כמבואר בסימן כ"ו, אבל אם אין לו רק תפילין של יד מברך עליה כמו שכתבתי לעיל בסמוך כנלענ"ד עכ"ל, וגם על זה קשה לי מה שהקשיתי לעיל בסמוך, ועוד שכאן תמוה יותר דהא יש כאן כמה ספיקות דאולי כדעת הרא"ש דחציצה פוסלת גם בש"ר ואפילו אם תמצא לומר כדעת הרשב"א אולי בתפילין של יד מודה הרשב"א דחציצה פוסלת כמש"כ הב"ח, ואף שהמג"א כתב דלא כהב"ח לא כתב כן אלא להניחה ולא כתב לענין ברכה ואדרבה כתב שמי שמניח של יד בדרך זה לא יברך על של יד וא"כ לענין ברכה על של יד אם אין לו של ראש יש לומר דגם המג"א מודה דיש לחוש לדברי הב"ח שלא יברך:

סימן ב

ענף ב **ובנידון** מש"כ המג"א דלהרשב"א אין חציצה פוסלת גם בתפילין של יד, ומהאי טעמא כתב המג"א דמותר להניח הפילין של יד על סמרטוט שעל גבי המכה אם לא סגי בלאו הכי דלא כהב"ח:

הנה בדברי הרב ר' חסדאי ז"ל הללו מבואר להדיא כדברי הב"ח בכל מה שכתב בזה, וזה, דהנה הב"ח אחר שהביא שדעת הרא"ש הוא כהטור דתפילין צריך שלא יהא דבר חוצץ ביניהם לבשרו בין בשל יד בין בשל ראש כתב אבל הרשב"א בתשובותיו והר"ן והריב"ש תפסו כך להלכה דבשל ראש אין ראיה שלא יהא חוצץ, ולכן פסק ב"י דמי שהוא עלול לנזילות ואם יצטרך להניח תפלה של ראש על בשרו לא יניחם כלל יש להתיר לו להניח תפלה של ראש על הכובע דק הסמוך לראש ויכסה מפני הרואים וכ"כ בשו"ע, ולפענ"ד כדי שיהא יוצא ידי חובתו לדעת הרא"ש ורבינו, צריך שבשעת ברכה ובשעת ק"ש ותפלה יהיו על בשרו בלי חציצה כלל, דאפילו אם תמצא לומר דליכא ראיה בשל ראש כמו בשל יד מ"מ מסתמא דיניהם שוה, דבגמ' סוף פרק הקומץ איתא על ידך זו גובה שביד או אינו אלא על יד ממש אמרה תורה הנח תפילין ביד והנח תפילין בראש מה להלן בגובה שבראש אף כאן בגובה שביד וכו' וכיון דקי"ל דאין היקש למחצה א"כ כי היכי דהוקש של יד לשל ראש לענין גובה ה"נ הוקש של ראש לשל יד לענין חציצה עכ"ל הב"ח ועל זה השיגו המג"א וכתב דהב"ח הבין דגם הרשב"א דרש טעמא דקרא והיה לך לאות מטעם חציצה ורק בשל ראש לחודיה מספק ליה אי חציצה פוסלת וע"כ הקשה דמסתמא שניהם שוים דהא דרשינן היקש ואין היקש למחצה, וזה אינו אלא דהרשב"א ס"ל דגם בשל יד לא חיישינן לחציצה והא דאסרינן להניח של יד על הבגד לאו מטעם חציצה הוא אלא

מטעם

מטעם דשל יד צריך להיות מכוסה דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות, והא דאמרינן בגמ' (מנחות ל"ז:) רב אשי חזייה לאמימר דהוה צייריה בידיה [פי' שנקרע הבית יד שלו] וקא מתחזיין תפילין אמר ליה לא סבר לה מר לך לאות ולא לאחרים לאות א"ל במקום לך לאות איתמר הייטו רק אם נקרע הבית יד אינו פסול כיון שעכ"פ מונחים תחת בגדיו כמש"כ המג"א סוף סימן זה (ס"ק כ"א), ולפ"ז לא קשה מידי קושית הב"ח מהיקש דנילף של ראש משל יד, דלמאי נילף אם לענין חציצה דתפסל הא גם בשל יד גופיה אין חציצה פוסלת ואם לענין שהשל ראש צריך להיות ג"כ מכוסה, זה ליתא, דאדרבה הש"ר צריך להיות מגולה כדכתיב וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ודרש ר' אליעזר אלו תפילין שבראש, ולפי שטת המג"א דלהרשב"א אין איסור חציצה אפילו בשל יד אלא שצריך להיות מכוסה ע"כ סיים דמהאי טעמא נראה לו דמותר להניח תפילין של יד על סמרטוט שעל גבי המכה דלא חיישינן לחציצה רק שיכסה למעלה בבגד משום שצריך להיות מכוסה משום לך לאות ולא לאחרים לאות, וכתב עוד דה"ה שיכול להניח השל יד גם על בית אונקלי רק שיכסה למעלה בבגד והקשה המג"א לנפשיה מהא דזבחים (דף י"ט:) הנ"ל דהכהנים לא היו מניחים תפילין של יד שלא יהא חציצה בין הכתונת לבשרו הלא היו יכולים להניחו על הכתונת מבחוץ ויכסו על התפילין בבגד אחר, ותירץ דלא היו רשאין ללבוש בגד אחר על הכתונת עכ"ל המג"א בתוספת באור של המחנית השקל; ועתה ע"פ דברי הרב ר' חסדאי ז"ל הנך רואה שהב"ח יפה הבין בדברי הרשב"א דעל תפש"י לא נסתפק הרשב"א דודאי חציצה פוסלת ורק על של ראש לבדו נסתפק, וגם מה שהקשה הב"ח על הרשב"א מהא דילפינן זה מזה בהיקש ואין היקש למחצה יפה כיון, ותורת חסד על לשונו שכיון להורתו של הרב ר' חסדאי בלשונו ממש:

ואחר שזכינו לזה שמצאנו תנא דמסייעא להב"ח, נבאר תחלה שדברי הרשב"א מוכרחים להיות דוקא כהבנת הב"ח וכמש"כ הרב ר' חסדאי דעל תפילין של יד לא נסתפק הרשב"א דודאי צריך להניחה על בשרו דוקא וחציצה פוסלת בה, ואחר זה (בענף ה' ו') נבאר בע"ה מה הנה הראיות של הרב ר' חסדאי שכתב דחציצה פוסלת בין בשל יד ובין בשל ראש ואמר שכן מוכיחות סוגיות זבחים ומנחות, וזה לשון תשובת הרשב"א שהביא הב"י ששאלוהו רצועה של יד אם יש עכוב להניחה מבפנים על הבשר כדרך שמניח תפלה עצמה על הבשר, או שדינה כרצועה של ראש שמניחים אותה על הבגדים מבחוץ אע"פ שהתפלה עצמה מניחים על הראש ממש, והשיב מניין לך שתפילין של ראש צריך להניחה על ראש ממש, אני אומר שאפילו על הבגד שעל הראש, ומנ"ל דלא, ועוד תדע לך שהרי תפלה של יד לא למדנו עליה אלא מפני שכתוב בה לך לאות ודרשינן במקום לך לאות ולא לאחרים לאות, אבל תפילין של ראש מנ"ל, אדרבה כתיב בהו וראו כל עמי הארץ וכו' דמיניה דרשינן אלו תפילין שבראש, ואי משום דכתיב בהו בין עיניך אינו אלא לסיים להם מקום, ותדע לך עוד שהרי שנינו נתנה על מצחו כו' נתנה על בית אונקלי שלו הרי זה דרך חיצונים וקי"ל לך לאות ולא לאחרים לאות כו' ובסוף דבריו כתב ומעתה אין לנו ראיה לרצועות של יד מרצועות של ראש [ר"ל משום דשל ראש גם התפלה אין צריך להניחה על ראש ממש משא"כ בתפלה של יד שצריך להניחה על הבשר ממש אפשר שגם הרצועות שלה צריך להנית על הבשר ממש] מ"מ כך נראים הדברים, ומתפילין של יד עצמם הן מוכרעים שהרי הקציצה צריכה שתהיה במקום שדרכו להיות מכוסה עד שהיה רב אשי סבור שצריך להיות מכוסה לעולם, דגרסינן התם רב אשי הוה יתיב קמיה דאמימר הוה ציריה בידיה וכו' ומעתה וכי לא היו מתירין להיות הרצועה נראית מבחוץ [ר"ל לרב אשי שהיה סבור שהתפש"י צריך להיות מכוסה לעולם ולאמימר

דצריך

דצריך עכ"פ להיות במקום שדרכו להיות מכוסה [וכי היו סבורים שגם הרצועות צריכות להיות במקום שדרכו להיות מכוסה] והלא היא עוברת על היד ונכרכת באצבע, אלא שלא הקפידה התורה להיות במקום לך לאות על הרצועה אלא על הקציצה, כן נ"ל להלכה אבל למעשה בין של ראש בין של יד רואין אנו מה שהרבים נוהגים ונהוג כן, וכמו שאמרו בירושלמי בכיוצא בזה כל הלכה שהיא רופפת בידך ואינך יודע מה טיבה צא וראה מה צבור נוהגין ונהוג כן עכ"ל הרשב"א, והלא מתשובה זו נראה להדיא דבשל יד הוא מודה להשואל דצריך להניחה על הבשר ממש, דאל"כ למה השיב להשואל מניין לך שתפילין של ראש צריך להניחה על ראש ממש, הלא היה לו להשיבו על תפילין של יד גופה, על מה שהיתה עיקר שאלתו ששאל אם צריך להניח הרצועות של יד על הבשר כמו שמניח תפלה עצמה על הבשר והוה ליה למימר מניין לך שתפש"י צריך להניחה על הבשר ממש, אני אומר שגם על הבגד שעל היד רק שיכסה בבגד אחר מלמעלה, ואין לומר דהשואל היה מסתפק אם הרצועות של יד צריכות להיות מכוסה כמו התפלה עצמה, ז"א, דהלא דבר זה היה ידוע גם להשואל דהרצועה עוברת ביד ונכרכת באצבע ואינה מכוסה, רק שאלתו היתה אם צריך להניחה על הבשר ממש כמו שמניח תפלה עצמה על הבשר שזה לא היה יכול לדעת מהא שהרצועה עוברת ביד ונכרכת באצבע, משום דהתם הוא ג"כ על הבשר של האצבע, עד שפשט ליה הרשב"א דשפיר איכא למישמע מינה דאע"ג שהיא נכרכת על האצבע על הבשר ממש בלא חציצה כמו הקציצה, מ"מ הא אינה במקום שדרכו להיות מכוסה כמו הקציצה, אלא ש"מ שלא הקפידה תורה להיות במקום שדרכו להיות מכוסה על הרצועה אלא על הקציצה א"כ ממילא גם איסור חציצה שלמדנו מהא דצריך להיות במקום שדרכו להיות מכוסה דהיינו על הבשר ממש, ג"כ לא הקפידה תורה על הרצועה אלא על הקציצה, ועוד יש להוכיח דבש"י לא נסתפק, דעד שהוכיח לו הרשב"א להשואל מהגמ' דרב אשי ואמימר דבמקום לך לאות לא נאמר על הרצועה אלא על הקציצה, הלא מגמ' זו גופא הו"ל להוכיח דגם הש"י אינה צריכה להיות על בשר ממש רק מכוסה, דלא הקפידה תורה רק על הכסוי משום לך לאות ודרשינן במקום לך לאות ולא לאחרים לאות, אלא ודאי דגם הרשב"א מודה להשואל דממקום לך לאות ולא לאחרים למדנו דהש"י צריך להיות על הבשר ממש וחציצה פוסלת בשל יד, ועוד מוכח ממה שכתב והרי תפש"י לא למדנו עליה אלא מפני שכתוב בה לך לאות ודרשינן במקום לך לאות ולא לאחרים לאות אבל תפילין של ראש מנ"ל כו' ואי משום דכתיב בהו בין עיניך אינו אלא לסיים להם מקום עכ"ל, ואם היה חולק על השואל גם על תפש"י דאינו צריך להיות על בשרו ממש, הו"ל ג"כ ואי משום דכתיב על ידך אינו אלא לסיים מקום, אלא ודאי דעל של יד לא פליג, משום דזה למדנו גם מהא דכתיב לך לאות ודרשינן במקום לך לאות דהיינו על הבשר ממש:

וראיתי שמלשון תשובת הרשב"א שהביא הב"י תחלה יש לכאורה מקום לחשוב דגם בתפש"י הוא מסתפק אם צריך להניחה על הבשר, דז"ל ואם על תפלה של ראש אתה אומר, זו מסופקת היא בידי מכמה שנים כו' וזה שהביאני לידי ספק זה, לפי שלא אמרו אפילו בשל יד שאין נותנין אותה על יד אונקלי משום חציצה, אלא משום לך לאות הא לאו הכי שרי, ואלו בשל ראש לא כתיב לך לאות כו' עכ"ל ומשמע לכאורה דכוונתו שאפילו בשל יד אין בה איסור חציצה ואין צריך להניחה על הבשר ממש אלא משום לך לאות ור"ל דצריך להיות מכוסה משום לך לאות, הא לאו הכי שרי ר"ל אם מכוסה שרי גם להניח על בית אונקלי, וכן משמע עוד לכאורה ממה שלא הביא כאן אלא משום דכתיב לך לאות ולא סיים כאן מה דדרשינן במקום לך לאות ואולי מלשון תשובה זו הבין המג"א כן דרק בכסוי תליא מילתא, אבל באמת אי אפשר לומר כן, דא"כ מה מסיים הרשב"א ואילו בשל ראש לא

כתיב

כתיב לך לאות הו"ל לסיים אבל להניח על הבשר לא צריך גם בשל יד, אלא ודאי דגם להרשב"א צריך להניח הש"י על הבשר ממש וחציצה פוסלת בשל יד, אלא דס"ל להרשב"א דהא דחציצה פוסלת בשל יד הוא לאו מטעם חציצה דהתורה אמרה על ידך שלא יהא דבר חוצץ בין התפלה לידך כדדרשינן גבי בגדי כהונה דחציצה פוסלת מדכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו וכן במצנפת דרשו ושמת המצנפת על ראשו כדאיתא בזבחים (יט.), דבתפילין לא מצינו שדרשו חז"ל כן, וכמש"כ בתשובה הנ"ל ואי משום דכתיב בין עיניך אינו אלא לסיים מקום וכן נמי הא דכתיב על ידך ג"כ אינו אלא לסיים מקום, וצ"ל לבאר דבריו יותר, דהתם בבגדי כהונה דרים קרא יתירה, דעל בשרו הוא מיותר, דהו"ל רק ילבש, וכן ושמת המצנפת על ראשו הו"ל ושמת המצנפת עליו, דפשיטא דמצנפת הוא על הראש ע"כ על ראשו הוא קרא יתירה, אבל הקרא דכתיב והיה לאות על ידך ולטוטפות בין עיניך, על ידך וכן בין עיניך לאו מיותרים הן, דאינן אלא לסיים מקום, דאי לא כתיבי לא הוה ידעינן באיזה מקום יניחם והא דחציצה פוסלת בשל יד לא אמרו אלא משום דכתיב לך לאות ודרשינן במקום לך לאות דהיינו על הבשר שהוא מקום המכוסה בבגדיו, והנפ"מ בין הטעמים אם חציצה פוסלת בשל יד מטעם חציצה או מטעם דבעינן במקום לך לאות, הוא לענין של ראש, דאם היה חציצה פוסלת בש"י מטעם חציצה דאמרה תורה על ידך ה"נ בשל ראש אמרה תורה בין עיניך וכמש"כ הרא"ש, אבל אם חציצה פוסלת רק מטעם דבעינן שיהא במקום לך לאות שדרכו להיות מכוסה דהיינו תחת בגדיו על בשרו ממש זה לא שייך בשל ראש דכתיב בו וראו אבל בעיקר הדין מודה הרשב"א דחציצה פוסלת בש"י:

ובאמת יש לומר דיש עוד נפ"מ בין הטעמים לענין של יד גופא דכיון דלאו מטעם חציצה הוא רק מטעם דבעינן במקום לך לאות שיהיה תחת בגדיו ע"כ מותר להניח

השל יד על הסמרטוט שעל גבי המכה וכמש"כ המג"א. אך צריך להתנות בזה שיהא הסמרטוט פחות משלש על שלש, דאז אין להסמרטוט דין בגד (כשבת כ"ו ע"ב) והו"ל שפיר השל יד תחת בגדיו והוי במקום לך לאות, ואע"ג שהוא חציצה הא מטעם חציצה אינו פסול בשל יד רק מטעם דתחת בגדיו בעינן וכיון דהסמרטוט אינו בגד הוי שפיר תחת בגדיו אבל אי הסמרטוט הוא שלש על שלש הוא חוצץ, מטעם דבגד חוצץ, דתחת בגדיו בעינן ושלש על שלש הוי ליה בגד, ומטעם זה תמוה בעיני על האחרונים החיי אדם וספר ארצות החיים (סי' כ"ז ס"ק כ"ה) דאע"ג שהעלו דלא כמג"א שמתיר להניח גם על הבית יד וסברי דעל הבית יד לא נקרא במקום לך לאות מ"מ התירו בשעת הדחק להניח על גבי הסמרטוט דבשעת הדחק יש לסמוך על הרשב"א דחציצה אינה פוסלת בשל יד ועל הסמרטוט הוי שפיר במקום לך לאות ולא התנו כלל שיהא הסמרטוט פחות מג' על ג', וזה תמוה בעיני דנהי דס"ל להרשב"א דחציצה אינה פוסלת אבל בגד חוצץ דבמקום לך לאות הוא שיהא תחת בגדיו ולא על בגד ושלש על שלש הא הוי ליה בגד ולא הוי על בשרו אלא על בגד וזה ברור לענ"ד:

גם מלשון הר"ן במגילה שהביא הב"י הנ"ל ג"כ מוכח דבתפש"י מודה הרשב"א דצריך להניחה על בשרו ממש דכתב אהא דתנן נתנה על בית אונקלי דהיינו כו' לא על בשרו ממש כו' ולא דרשו והיה לך לאות ולא לאחרים לאות עכ"ל א"כ משמע דלפי מה דדרשינן והיה לך לאות ולא לאחרים לאות אנו צריכין להניחה על בשרו ממש, אבל אם מניח על בית אונקלי שלו אף אם מכסהו מלמעלה לא מהני דאל"כ לא הול"ל שהחיצונים אינם מניחים על בשרו ממש אלא הול"ל שהם מניחים אותו על חלוקו מבחוץ ואינם מכסים אותו:

וראיתי להטו"א (במגילה שם) במתניתין נתנן על בית אונקלי שלו ה"ז דרך חיצונים ופירש"י ואנן בעינן לך לאות ולא

ולא לאחרים לאות, והקשה הא קי"ל כאמימר דאמר לרב אשי במקום לך לאות איתמר ובנקרע הבית יד שרי וא"כ ה"נ במונח על בית יד נמי הוי במקום לך לאות ומה שמגולה לית לן בה, ושיה נראה לו לפרש דמשום חציצה נגעו בה דרחמנא אמר על ידך ולא שיהא הבגד חוצץ בין יד לתפילין, עכ"ל. ובאמת לא קשה, דגם רש"י מטעם חציצה קאמר דהבגד חוצץ, אלא דס"ל לרש"י דאיסור חציצה בתפילין לא למדנו מקרא דעל ידך כמו איסור חציצה דבגדי כהונה. אלא ממקרא זה דכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות ודרשינן במקום לך לאות דהיינו על הבשר ממש ואף דרש"י לא סיים הא דדרשינן במקום לך לאות לישנא קלרה נקט, וס"ל לרש"י כהרשב"א הנ"ל, ובאמת נ"ל הרשב"א בעצמו הוציא כן מדברי רש"י הללו מדלא פירש מתניתין מטעם חציצה דרחמנא אמר על ידך וכמו שפירש הטו"א, רק פירש מטעם דכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות, דהא במתניתין גופה אינו מבואר זה דלאו מטעם איסור חציצה הוא מקרא דעל ידך, רק רש"י פירש כן, א"כ בהכרח שהרשב"א למד כן מדברי רש"י, וכ"כ מבואר להדיא ברש"י בערכין (דף ג:) דתפילין על בשרו בעינן ומטעם זה דכתיב לך לאות, וז"ל בד"ה שלא יהא דבר חוצץ בין בגדי כהונה לבשרו, ותפילין על בשרו בעינן תחת בגדיו בקיבורת אצל הכתף, כדאמר במנחות (דף לז:) דתחת בגדיו בעינן דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות עכ"ל, וכ"כ גם התוס' שם. אולם הטעם שכתב הטו"א משום דרחמנא אמר על ידך זה הטעם כתב הרא"ש בתשובה שהב"י הנ"ל, והביאו ג"כ הט"ז (בסי' כ"ז סק"ג), ומה שכתב הטו"א וז"ל שוב ראיתי להרשב"א בתשובה שפלפל בהא אי הבגד חוצץ בין יד לתפילין עכ"ל, נלענ"ד שנמשך בזה אחר דעת המג"א הנ"ל שכתב שהרשב"א נסתפק גם בשל יד וכבר בארנו דהעיקר כהב"ח שהרשב"א לא נסתפק כלל בהשל יד, או שיש לתרץ דברי הטו"א שכונתו כמו שבארתי את תשובת הרשב"א הנ"ל בעצמה דמשמע מלשונה לכאורה שהרשב"א מסתפק אי חציצה פוסלת גם בשל יד ובארנו דכונתו שהוא מסתפק רק בטעם הדין הא דבגד חוצץ, אי הוא מטעם חציצה דרחמנא אמר על ידך, וכמש"כ הטו"א, או דלאו מטעם זה אלא משום דכתיב לך לאות ודרשינן במקום לך לאות כפירש"י:

עוד נ"ל ראיה ברורה, דבתפש"י לא נסתפק הרשב"א דודאי חציצה פוסלת, והוא מתשובת הרשב"א ח"ג (סי' רפ"ב) שהבאתי לעיל (בענף א) דעל קושית הר"ן להרשב"א מזבחים דאמרינן מקום יש בין לין למצנפת להניח בו תפילין ואמאי לא היה יכול להניחה על המצנפת כיון דאין חציצה פוסלת בשל ראש תירץ שם הרשב"א תירוץ אחר, משום דמצנפת של מצוה הוי חציצה יותר, כמ"ש בזבחים (דף ג.) מינה מחריב בה דלאו מינה לא מחריב בה, הרי מבואר להדיא דיש איסור חציצה בתפילין גם בשל ראש, ורק דשאר בגדים של חול אינם חוצצים בשל ראש, משום דבשל ראש לא הקפידה תורה על במקום לך לאות דכתיב בהו וראו ע"כ הבגדים אינן חוצצים, אבל בגד של מצוה בין תפילין לראשו הוי חציצה, א"כ מוכח להדיא דבשל יד דהקפידה תורה על במקום לך לאות הוי הבגדים חציצה, וזו ראיה מוכרחת דבשל יד הוי הבגדים חציצה, ועוד דאי אמרת דלא אסרה תורה כלל חציצה בתפילין, א"כ לא שייך לומר דמצנפת של מצוה הוי חציצה משום דמינה מחריב בה כו' דלא שייך לחלק בין מינה מחריב בה לאינה מינה אלא היכא דמצינו איסור בתורה, כגון חטאת דבעינן שישחוט לשמה ולא לשם אחרת ולא בשנוי בעלים, וכן גט דבעינן שיכתוב לשמה ושלא לשמה פסול, וכן לענין מחילה בכלי חרס דהתורה אמרה כל אשר בתוכו יטמא ולא תוך תוכו, בכל הני שייך לומר דרק מינה מחריב בה ועל זה הקפידה התורה ודלאו מינה לא מחריב בה, אבל אי אמרת דלא מצינו איסור חציצה כלל בתפילין דרק בכסוי תליא מילתא, לא שייך כלל לומר דמינה מחריב בה, כיון דלא מצינו כלל בתורה שהקפידה על חציצה בתפילין

בתפילין, אלא ודאי דבשל יד מודה הרשב"א דאסור להניח על הבית יד משום חלילה דילפינן לה מלך לאות ודרשינן במקום לך לאות דלא כמג"א, ולענ"ד זו היא ראיה שאין עליה תשובה:

ענף ג ולכאורה יש להקשות על המג"א בפשיטות שדבריו מופרכים מעצמם, דהא המג"א הקשה לנפשיה מהא דאמרינן בזבחים (יט.) שהכהנים לא היו מניחים תפש"י שלא יהא חלילה בין הכתונת לבשרו ואמאי והלא היו יכולים להניח על הכתונת ולכסות אותו משום לך לאות ולא לאחרים לאות ותירץ דלא היו רשאין ללבוש בגד אחר על הכתונת עכ"ל, וכתב המחצית השקל שהוא כתירוץ הרשב"א על קושיתו מתפש"ר משום שאסור ליתן בגד אחר על בגדי כהונה, וכ"כ הארצוה"ח (ס"ק כ"ה) וז"ל והקשה המג"א כו' ומתרץ דאסור ליתן בגד אחר על בגדי כהונה עכ"ל, וא"כ הא יש להוכיח בפשיטות דלא כהמג"א דמדלא הקשה הרשב"א בעצמו קושיא זו גם מתפש"י ומתרץ לה בתירוצו וכמו שכתב המג"א והקשה רק מתפש"ר ש"מ דבתפש"י מודה הרשב"א דצריך להניחה על בשרו ממש, דאל"כ הו"ל להקשות גם מתפש"י כיון דקושית המג"א ותירוצו עם קושית הרשב"א ותירוצו תרווייהו בחדא מחתא נינהו:

אך באמת אין כונת התירוץ של המג"א כמו משום שפירשו דאסור ליתן בגד אחר על בגדי כהונה כתירוץ הרשב"א, דהא לכאורה קשה אמאי הוצרך המג"א לומר משום שאין רשאין ללבוש בגד אחר על הכתונת ור"ל הבגד האחר שצריך לכסות התפילין, למה לא תירץ משום התפילין עצמן דאסור ליתן כלי אחר של מצוה על גבי הכתונת כמו שתירץ הרשב"א על תפש"ר, וכבר הקשה זאת הגאון בעל מחצית השקל ותירץ וז"ל ואולי נקט המג"א בגד משום דתפילין שהם כלי מצוה כתב הר"ן דרך אפשר כמסתפק, אבל בגד רשות שמניח על גבי תפלה של יד שתהיה מכוסה זה ודאי אסור להניח על בגדי כהונה עכ"ל ובאמת אין תירוצו נכון כלל, דמה שתירץ שבשביל שהתפילין הם כלי מצוה לכן אין בו איסור כ"כ ע"כ כתב הרשב"א רק בדרך אפשר, ז"א, שהרי בהרשב"א מבואר להיפך שאמר שבשביל שהתפילין הם כלי מצוה ע"כ אפשר שאסור, ולא שבשביל שהם כלי מצוה ע"כ אפשר שאינו אסור, כי הוא בא ליתן טעם על צד האפשר שאסור כדי לתרץ קושיתו ולא שכתב טעם לסתור תירוצו וזה פשוט, אך באמת אין מקום כלל לקושית המחצית השקל כי הוא הבין דמה שתירץ המג"א דאין רשאין ללבוש בגד אחר על הכתונת הוא ג"כ מטעם שתירץ הרשב"א שאסור לתת כלי אחר על בגדי כהונה וכן כתב המחצית השקל עוד להלן בס"ק כ"א וז"ל לפי מה שכתב הר"ן דאין רשאי להניח תפש"ר על המצנפת ה"ה דאינו רשאי להניח של יד על הכתונת ע"ש שהבין שזהו ג"כ תירוץ המג"א, ועפ"י הבנתו שפיר הוקשה לו למה לא תירץ המג"א כהרשב"א משום התפילין עצמם שאסור ליתן על הכתונת, אך באמת ז"א דתירוץ המג"א שכתב שאסור ללבוש בגד אחר על הכתונת הוא מטעם יתור בגדים, וע"כ לא תירץ משום התפילין עצמם דבתפילין ליכא משום יתור בגדים כדאיתא בזבחים (י"ט ע"ב) דהתם אמרינן מקום יש בין ציץ למצנפת להניח בו תפילין ופירש"י שם הלכך ליכא חלילה ותנא דאיצטריך לאשמעינן אם הניחן אין חוללות משום יתור בגדים הוא דאיצטריך לאשמעינן דלאו בגד הוא עכ"ל וע"כ הוכרח המג"א לומר משום הבגד שצריך לכסות השל יד, אבל הרשב"א שהקשה מתפילין של ראש אמאי לא הניח על המצנפת דבזה ליכא לתרץ משום יתור בגדים דהא השל ראש אינו צריך לכסותו ואי משום התפילין עצמם הא בתפילין ליכא משום יתור בגדים ע"כ הוכרח לתרץ משום דהתפילין הם כלי מצוה ע"כ אפשר דאסור לתת אותו על המצנפת, ומש"כ בלשון אפשר יען שהיא סברה מחודשת שאין לו מקור לזה שאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת; והשתא לק"מ על המג"א למה לא הקשה הרשב"א קושיתו גם מתפש"י שלא הניחו על הכתונת ולתרלה בתירוצו משום דאסור ליתן כלי אחר של מצוה על בגדי כהונה, משום דמתפש"י לא הוה קשה ליה מידי דבלאו הכי ניחא דכיון דצריך לכסותו אסור

ללבוש

ללבוש בגד אחר משום יתור בגדים ורק משל ראש הוקשה לו כיון דבתפילין ליכא משום יתור בגדים:

ובזה ניחא נמי מה שיש לכאורה להקשות עוד שהמג"א תירץ את קושיתו מתפש"י משום יתור בגדים שצריך לכסותו בבגד אחר ואמאי לא תירץ משום התפילין בעצמם מטעם שאסור להניח כלי אחר של מצוה על הכתונת כמו שתירץ הרשב"א על המצנפת, ואין לומר דדוקא על מצנפת שבראש כה"ג אסור לתת כלי אחר של מצוה ולא על שאר בגדי כהונה של כהן הדיוט דז"א דהא בגמ' דזבחים מוכח דעל כל הכהנים פריך מ"ש דיד דכתיב ילבש על בשרו דראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו שלא יהא דבר חוצץ בין ראשו להמצנפת משום דה"ה בהמגבעת של כהן הדיוט*), א"כ מה שתירץ הרשב"א דאסור לתת כלי אחר של מצוה על המצנפת לאו דוקא על המצנפת אלא על כל בגדי כהונה וה"ה נמי על הכתונת, ודוחק לומר דהמג"א עדיפא לה

*) הערה. ומכאן נפלאתי על מש"כ הרמב"ן (בפ' תצוה כ"ח, ל"ז) שהמצנפת היתה סביב הראש לא על המצח כלל, אלא למעלה במקום שער, ועל דעת רבותינו היה מניח גם מקצת שער ראשו כנגד פניו לתפילין, והיתה הצניפה בגובה שבראש, כיצד כנגד המוח האמצעי והוא מכסה בה כל הראש כנגד אחוריו, והרי הצניפה בגובה שבראש כנגד המוח כשפוע כו' וזה שאמר ושמת המצנפת על ראשו כלומר למעלה בעליונו שבראש. לא כמו המגבעות שנאמר בהן וחבשת להם מגבעות שהם חובשות הראש, כמי שחובש בראשו ותוכשו לחזוק כו' עכ"ל, והוא תמוה בעיני הרבה, דהא מסוגיא דזבחים (יט) וערכין (ג) מוכח להדיא דעל כל הכהנים קאמרי שהיו יכולין להניח תפילין של ראש דכמו דבכה"ג תנא דשערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם היה מניח תפילין ה"נ גם הכהן הדיוט היה מניח מקצת שערו ראשו כנגד פניו כדי שיהא יכול להניח שם תפש"ר, א"כ גם המגבעת היה בגובה שבראש כהמצנפת ואין חלוק ביניהם בזה והא דנקט בברייתא רק בכה"ג תנא שערו היה נראה לרבותא נקט דלא נימא דהציץ מזה והמצנפת מזה לא היה נשאר מקום פנוי לתפילין קמ"ל, ואף שראיתי להתוס' בסוכה (ה'.) שכתבו ג"כ בשם הריב"א דהמגבעת של כהן הדיוט היתה רחבה מהמצנפת של כה"ג, וכ"כ גם התוס' שם אך לא מטעם הריב"א, מ"מ לדעתם לא היתה רחבה כ"כ עד המצח, רק היה נשאר חוץ להמגבעת מקום שער שבו היה הכהן הדיוט מניח תפילין ע"ש היטב, אך להרמב"ן שכתב שהמגבעת היתה חובשת כל הראש וגם קצת על המצח כנראה מלשונו וא"כ לא היה נשאר מקום להניח בו תפילין קשה, **וקצת** היה נראה לי ליישב זה, דהא בזבחים (יט.) איתא דהכהנים בעבודתם הם פטורים מן התפילין משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ובערכין (ג:) איתא דחייבים בתפילין של ראש דמהו דתימא הני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין בשרו אימא במצוה דראש נמי לא ליחייבו קמ"ל דלא מעכבי אהדדי כדתנן כו'. והנה לכאורה נראה שהגמ' דערכין דמחייבא לכהנים בתפש"ר סותרת להא דזבחים דכהנים בעבודתם הם פטורים גם משל ראש משום עוסק במצוה, וכבר הקשה זה השאגת אריה (בסי' ל"ז) ותירץ בדרך פלפול ועיין שם בקונטרס אחרון, ועיין עוד בתשובת הגאון ר' מרדכי באנעט ז"ל שהשיב להגאונים בעלי מפרשי הים הנדפסה בסוף הספר מפה"י מה שהשיב על קושיתו ע"פ דעת הר"ן גופיה דהיכי דליכא טרדא כלל כמו מי שכבר לבש ציצית ותפילין לא מקרי עוסק במצוה כלל, וכבר כוונתי בע"ה גם אני לתירוץ זה בימי ילדותי; ובאמת נלענ"ד לתרץ שיש זה בפשיטות, דבערכין אשמעינן רק שהם חייבים במצות של ראש כלומר המצוה יש עליהם דלא נימא דאין עליהם חיוב המצוה כלל להניח הש"ר משום דמעכבות זו את זו, ואם הניחו הש"ר לא עשו מצוה כלל קמ"ל דיש עליהם חיוב המצוה, וכן משמע לשון הגמ' דמהו דתימא הואיל וליתנהו כו' אימא במצוה דראש נמי לא ליחייבו פי' שאין בהנחת של ראש מצוה כלל, משום דמעכבות זו את זו, ואם הם רוצים להניח הש"ר ולברך על מצות תפילין כדינו הוא ברכה לבטלה, ועוד דאפשר לומר דיש בהנחתן גם איסור משום יתור בגדים, דהא דאיתא בזבחים דבתפילין אין בהם משום יתור בגדים היינו לפי האמת דיש בה מצות תפילין מש"ה לא מקרי בגד, אבל אם היה לובש התפילין ואין בה מצוה כלל נראה דהוי יתור בגדים, דלא גרע מצלצול קטן דכיון דחשיב חוצץ, קמ"ל דמצוה דראש חייבים גם הכהנים דאין מעכבי אהדדי כדתנן כו' ע"כ אם רצו להניחו מניחו, וכן נראה ג"כ קצת מלשון הגמ' דזבחים (יט) דתניא אם הניחן אינן חוצצות ר"ל דאע"פ שהם פטורים להניח הש"ר והוה אמינא דכיון שהם פטורים מלהניחם לכך אם הניחם יש בו משום יתור בגדים קמ"ל דאפ"ה אם הניחן אינן חוצצות ואין בהם משום יתור בגדים, דאין הפטור של התפילין עושה אותם כלובש בגדי חול, אבל אם לא הי' בו מצוה כלל היה כלובש בגד חול וכמו צלצול קטן כיון דחשיב יש בו משום יתור בגדים; ובזה יתבאר לשון הרמב"ם (בהלכות כלי המקדש פ"י הלכה ו) אין הכהן יכול לעבוד בתפש"י שהרי חוצצת אבל ש"ר אינה חוצצת ואם רצה להניחה בשעת העבודה מניח, ועמד הכסף משנה על מה שהאריך רבינו וכתב ואם רצה להניחם בשעת העבודה מניח, ותירץ דאתי לאשמעינן כפירש"י בזבחים (י"ט) שכתב ותנא דאיצטריך לאשמעינן אם הניחן אינן חוצצות משום יתור בגדים הוא דאצטריך ע"ש, והוא דחוק קצת בלשון הרמב"ם שהרי אינו אומר זה, ועוד דהא מרישא שמעינן ליה שאמר אבל ש"ר אינה חוצצת א"כ שמעינן מניה, שאין בה משום יתור בגדים ולמה האריך לומר ואם רצה להניחם בשעת עבודה מניחם, ולענ"ד כונת הרמב"ם לאשמעינן דאע"ג דפטורים מטעם עוסק במצוה כדאיתא בזבחים מ"מ אם רצו מניחם כדאיתא בערכין דהכהנים חייבים בתפש"ר דהיינו שחיוב המצוה יש עליהם שאם רצו להניחם בשעת עבודה יש בו מצוה, באופן שהרמב"ם בעצמו בא ליישב בזה שתי הסוגיות שלא יהיו סותרות אהדדי, ומבואר מזה דהא דקתני בערכין שהכהנים חייבים בתפש"ר בשעת עבודה הוא רק חיוב המצוה לענין שאם רצו להניחם מניחם וע"כ באמת היו המגבעות של הכהן הדיוט חבושים על הראש ומונחים קצת על המצח שהרי הוא פטור להניח תפילין, ואף שאם רוצה להניחם מניחם מ"מ לא תקנה התורה בשביל זה המגבעת למעלה ממקום התפילין, ואם ירצה להניחם אז יהא מוכרח הכהן לדחוף את המגבעת קצת לאחוריו כמו שאנחנו נושאים תפילין כשנושאים גם הכובע שהכובע נדחף קצת לאחוריו, אבל המצנפת של הכהן גדול היה משונה משאר הכהנים, דאע"פ שגם הוא היה פטור מש"ר מטעם עוסק במצוה פטור מן המצוה, מ"מ הא אמרינן במתניתין דברכות (פ"ב משנה ה) שר"ג אמר לתלמידיו איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת, ועיין בשנות אליהו (פ"א דברכות משנה ג) שהביא הירושלמי א"ל ר"י לר"ש לא כך אולפן כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, א"ל והתנינן חתן פטור כו' ואם רוצה לקרות כו' א"ל יכול אנא פתור לה כרבן גמליאל כו' ע"ש, א"כ ודאי שהכהן הגדול מאחיו שאין לך גדול ממנו לא היה לפי כבודו להתנהג בדין עוסק במצוה פטור מן המצוה, ובודאי היה מניח תפש"ר בשעת עבודה ולכן תקנה התורה בשבילו שתהא המצנפת שלו עשויה באופן שתעמוד קצת רחוק מן שער ראשו שלפניו כדי שיהא יכול להניח תפילין, כן נ"ל לתרץ לכאורה את שטת הרמב"ן, אך הוא דחוק, ולע"ג:

לה משני דמ"מ הו"ל לתרץ גם תירוץ הרשב"א, אבל לדברינו ניחא משום דכונת המג"א לתרץ למה לא הוקשה ליה להרשב"א גם מתפילין של יד ולתרץ בתירוצו לכך ותירץ משום דבשל יד לא הוה קשה ליה מידי דבלאו הכי ניחא בפשיטות משום יתור בגדים:

[וראיתי בארצוה"ח (בס"ק כ"א) שכתב במאמר מוקף בשני חצאי עגולה על מש"כ הרשב"א דאסור לתת כלי של מצוה על המצנפת נראה פירושו משום יתור בגדים, וכ"ל שהקיפו לפי שצריך למוחקו, דהא מבואר בזבחים ברש"י דתפילין אין בו משום יתור בגדים וכ"כ התוס' שם, ועוד דאי משום יתור בגדים למה אמר משום שהוא כלי מצוה דוקא והא יתור בגדים שייך גם בכלי חול, ועוד דלמה כתבו הר"ן בדרך אפשר הא יתור בגדים הוא איסור מפורש, אלא ודאי כמו שפירשנו דעיקר קושית הרשב"א הוא משום דבתפילין ליכא יתור בגדים]:

ענף ד **אמנם** הא קשה לי על התירוץ של המג"א, דאחר שהוכחנו דכונת המג"א הוא משום יתור בגדים שלא היו רשאין ללבוש בגד אחר על התפילין של יד לכסותו הא היו יכולים לכסות את הבית יד במידי דאינו טווי וארוג שאין לו דין בגד לכל דבר ואין בו משום יתור בגדים, כגון שיכסו התפילין בלשונות של ארגמן, שהם צמר שלבען וסורקין אותם כעין לשונות ארוכין לטוותן כמו שפירש"י בשבת (מח.), וכיון דאינו טווי וארוג אינו בגד כדאיתא בשבת (דף ס"ד ע"א), ואין לומר דכיון שאינם טווי וארוג אינם ראוים לקושרם סביב הבית יד, דהא אמרינן במנחות (לה.) דתלמידו של ר"ע היה קושר תפיליו בלשונות של תכלת ובנו של ר' אליעזר בן הורקנוס היה קושר תפיליו בלשונות של ארגמן, ואין לומר דלשונות אע"ג דאינם טווי וארוג יש להם דין בגד וכמו לבדים שאע"פ שאינם טווי וארוג יש להם דין בגד כמש"כ הרמב"ם (בהלכות כלים פרק א' הלכה יא) כל שהוא ארוג בין מצמר ופשתים כו' הרי הוא בגד לענין טומאה, והלבדים כבגדים לכל דבר עכ"ל, דז"א דדוקא לבדים הם כבגד לפי שהם מחוברים יחד כבגד משא"כ לשונות של ארגמן שהוא צמר מנופץ ועומד לטוויה, וראיה לזה מן התו"כ (פ' שמיני יא, ל"ב) שממנו הוציא הרמב"ם דין זה כמש"כ הכ"מ, וז"ל התו"כ או בגד יכול שאני מרבה הניפה ת"ל בגד כו' מניין לרבות את הלבדים ת"ל או בגד, והנה בבאור התורה והמצוה על הספרא לא באר לנו מהו ניפה [עיין שם בסי' ל"ט ובקי"ז] וכ"ל פשוט שהוא כמו (שבת מ"ח.) טומנין בגיזי צמר ובליפי צמר ובלשונות של ארגמן, ופירש"י ליפי צמר לאחר שנפצוהו ושטחוהו כמין מחללות משטיחין עכ"ל, א"כ מבואר להדיא דליפי צמר ולשונות של ארגמן אע"פ שעשוין כמין מחללות מיעט אותם התו"כ דלאו בגד הוא:

עוד נ"ל להביא ראיה לזה דלשונות של ארגמן וכדומה אין להם דין בגד מהגמ' דשבת ריש פרק במה אשה (נ"ז ע"ב) גבי הא דת"ר שלשה דברים נאמרו באיסטמא, אין בה משום כלאים, ואין מטמאה בנגעים כו' ופירש"י מצנפת קטנה שמוגעת לצאת השערות לחוץ, ואין בה משום כלאים שעשויה כמין לבד ואינה טוויה, ואינה מטמאה בנגעים מהאי טעמא דגבי נגעים כתיב נמי בגד ויליף מכלאים שוע וטווי, והתוס' בד"ה אין בה משום כלאים כתבו דהלבדים אסורים משום כלאים רק דהאיסטמא דבר קשה הוא, ואחר זה בסמוך בד"ה ואין מטמאה בנגעים הקשו התוס' מאי איריא בנגעים אפילו במת ושרץ לא מטמאה דבעינן טווי וארוג, ואומר ר"י דמטמאה במת ושרצים מק"ו דפכים קטנים שטהורין בזב וטמאים במת ושרץ, איסטמא שטמא בזב דשייך בה מדרס כמו בכיפה דאמר (כלים פכ"א) כיפה שנתנה לס"ת טהור מן המדרס אינו דין שתטמא במת ושרץ עכ"ל התוס', א"כ מבואר דהא דאיסטמא חשיב בגד ומטמא במת ושרץ אע"פ שאינו טווי וארוג הוא רק מטעם דכיון שהוא טמא במדרס הזב ילפינן ליה בק"ו מפכים קטנים, א"כ ליפי צמר ולשונות של ארגמן דאינן משמשות לישיבה כמו כיפה דהא אמרינן בשבת (דף מ"ח.) גבי טומנין בגיזי צמר ובליפי צמר

למר ובלשונות של ארגמן ובמוכין ואין מטלטלין אותם ובעי הגמ' שם למימר דאם טמן בהם מטלטלין אותם ואם לא טמן בהם אין מטלטלין אותם ופריך אי הכי מאי למימרא ומשני מהו דתימא חזי למזגא עלייהו קמ"ל. הרי מבואר להדיא דכל הני דחשיב אינן משמשות לישיבה דלא אמרינן חזי למזגא עלייהו כי מוקלין הם למלאכתן ע"ש ברש"י ד"ה מוכין, א"כ אינם מטמאים במת ושרץ כיון דלא הוו טווי וארוג ולאו בגד הוא:

אך לכאורה קשה לי שיטת הרא"ש דפירש דאיסטמא אינה כמין לבדים, וז"ל פירוש מטלית שתולין בה חוטין של לבעונים כגון גלופקרין שתולין אותה לכלה לכלות ממנה זבוב כו' לפיכך אין בה משום כלאים דלאו ארוג הוא, ואינה מטמאה בנגעים שאין בה שתי וערב עכ"ל, וכן פירש הרי"ף, וכ"כ הרמב"ם (בהלכות כלאים פרק י' הלכה כ') וכ"כ המחבר באו"ח (סי' ש"ג סעיף ג) וביו"ד בהלכות כלאים (סי' ש"א סעיף י"ד), וקשה דהא ודאי לפי פירושם לא שייך בהאיסטמא מדרס כמו בכיפה וא"כ מאי איריא דאינה מטמאה בנגעים אפילו במת ושרץ לא מטמאה דבעינן טווי וארוג וכמו שהקשו התוס', אך באמת לק"מ דלפירושם דאיסטמא אינה כמין לבדים באמת גם בשאר טומאות אינה מטמאה וכמש"כ הר"ן וז"ל ואין מטמאין בנגעים פי' משום דבגד כתיב בהו ולא מיקרי בגד אלא טווי וארוג, והאי דנקט נגעים ה"ה דאינו מטמא בשרצים וטמא מת דבהני נמי בגד כתיב בהו אלא לרבותא נקטינהו דלא מיבעיא בהנך דאין שתי וערב טמא בהן אלא אף בנגעים דשתי וערב טמא בהן איסטמא לא מיטמאה משום דלאו טווי הוא, ויש מפרשים דבנגעים דוקא קאמר לפי שהוא ממיני לבעונין ואין בגד מטמא בנגעים אלא לבן כדאיתא בתו"כ עכ"ל, והנה פירוש הראשון של הר"ן הוא מוכרח לפירוש הרי"ף דאיסטמא אינה כמין לבדין ואינה ראויה למדרס א"כ בהכרח צריכין לומר דה"ה דאינה מטמאה בשרצים וטמא מת, אמנם היש מפרשים שכתב הר"ן דבנגעים דוקא קאמר אי אפשר לפרש כן לפירוש הרי"ף, ועל כרחך דהיש מפרשים כתבו כן לשיטת רש"י ותוס' שפירשו דהאיסטמא הוא כמין לבדין דחזו למדרס ולכך כתבו דבנגעים דוקא קאמר, ומה שכתבו היש מפרשים הטעם דאינו מטמאה בנגעים לפי שהוא ממיני לבעונין, אף שברש"י ותוס' לא כתבו זה הטעם, ורש"י כתב להדיא הטעם משום דילפינן מכלאים דבעינן שוע וטווי עכ"ל מ"מ הם לא ניחא להו בטעם זה דהא קי"ל דהלבדים הם כבגדים לכל דבר כמש"כ הרמב"ם הנ"ל והוא מהתו"כ, וכ"כ עוד הרמב"ם להדיא (בהלכות טומ"ל פי"ג הלכה א), ואע"ג דהיש מפרשים לא ס"ל כהרמב"ם במה דקתני דאיסטמא אין בהם משום כלאים דהא לשיטתם דאיסטמא הוא לבדין, וידוע דדעת הרמב"ם (פרק י' מהלכות כלאים הלכה ב) דלבדין הוא כלאים דאורייתא מפני שהוא שוע דס"ל דלא בעינן שוע טווי ונוז יחד, ולפירוש זה דאיסטמא הוא לבדין ע"כ ס"ל דלבדין הוא כלאים דרבנן ובקשין שרי גם מדרבנן כמש"כ התוס', הנה רק בדין זה לא ס"ל כהרמב"ם דהא דעת הראב"ד ורוב הפוסקים ס"ל דלבדין אינן אסורים אלא מדרבנן כמש"כ הש"ך ביו"ד (סי' ש' ס"ק א') משום דס"ל דלענין כלאים לא סגי בשוע לבד, אבל בהא שכתב הרמב"ם דהלבדים הם כבגדים לכל דבר שפיר ס"ל כהרמב"ם שכן הוא מפורש בתו"כ, דלהבדין מטמאה בנגעים, וע"כ הוצרכו לומר דהא דאיסטמא אינה מטמאה בנגעים הוא לפי שהוא ממיני לבעונים, כן נראה לי דהיש מפרשים אזלי בשיטת רש"י ותוס' דאיסטמא הוא כמין לבדין, וקלת יפלא בעיני שהר"ן כתב את היש מפרשים בסתם אחר הפירוש הראשון ומשמע ששני הפירושים אזלי בשיטת הרי"ף, ובאמת היש מפרשים אזלי בשיטת רש"י ותוס', וצ"ל דהר"ן קאי על שיטת רש"י ותוס' שכתב מקודם, ושני הפירושים הללו תליא בשתי השטות, והרב בעל קרבן נתנאל על הרא"ש לא העיר כלל בכל זה:

המבואר מכל זה דלכל הפוסקים אין ללשונות של ארגמן דין בגד, דדוקא לבדים טמאים בשרצים ובטמא מת דלדעת התוס' הוא מטעם

מפעם שהם טמאים במדרס הזב, ולדעת הרמב"ם משום דהלבדים הם כבגד אע"פ שאינו טווי וארוג, משום דמרבה להו בתו"כ בהדיא, אבל ליפי למר ולשונות של ארגמן לא הוי בגד לכ"ע, כיון שאינו טווי וארוג, וגם אינם ראוים לטמאה מדרס, וא"כ יש להקשות על התירוץ של המג"א אמאי לא הניחו הכהנים תפש"י על הכתונת ולכסות את הבית יד בלשונות של ארגמן וכדומה, דלאו בגד הוא ואין בו משום יתור בגדים, וגם לבר מן דין יש להקשות הא היו יכולין לכסות התפלה של יד במטלית שאין בה שלש על שלש שאין בה משום יתור בגדים וכדאמרינן בזבחים (י"ט.) לא אמרו חציצה בפחות משלש על שלש אלא במקום בגדים, פי' משום שחוצץ בין בגדי כהונה לבשרו, אבל שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצת פחות מכאן אינה חוצצת ופירש"י שלש על שלש חוצצת כלומר הוי יתור בגדים. וכן פסק הרמב"ם (בהלכות כלי המקדש פ"י הלכה ח), ושעור התפילין כתבו התוס' במנחות (ל"ה.) ד"ה שי"ן שהוא רק ב' אצבעות וגם אי פחות לא מפסיל בהכי, וא"כ הלא יכלו לכסות התפלה של יד במטלית שהוא פחות מג' על ג', ואע"ג שעדיין יראו התפילין משני צדדיו היה אפשר שתהיה המטלית ארוכה באופן שיוכל לכרוך בה הרבה פעמים עד שיתכסו התפילין לגמרי והוי שפיר לך לאות ולא לאחרים לאות, ע"כ מכל אלה יש להקשות דאין התירוץ של המג"א מספיק בזה, וע"כ הדבר ברור דלכך לא הקשה הרשב"א מתפש"י משום דבאמת בתפש"י הוא מודה דחציצה פוסלת:

ענף ה **ואחר** שבארנו בע"ה דדברי הרשב"א הם מוכרחים כהבנת הב"ח והרב ר' חסדאי דלא כהמג"א, מעתה נבא לראות מה הנה הראיות מן הגמ' שכתב הרב ר' חסדאי דבין תפש"י ובין תפש"ר צריך שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לבשרו, שאמר שכן מוכיחות סוגיות זבחים ומנחות; והנה הראיות מסוגיות זבחים ומנחות הביא הרא"ש במנחות בהלכות תפילין (סי' י"ח) דהאה דאיתא במנחות (דף לז:) רב אשי חזייה לאמימר דהוה צריין בבי ידיה [פי' נקרע הבית יד שלו] ומתחזיין תפיליו, א"ל לא סבר ליה מר והיה לך לאות ולא לאחרים לאות, א"ל במקום לך לאות איתמר, כתב הרא"ש ומדגרסינן בערכין (דף ג:) והגי כהני הואיל וליתנהו במצוה דיד דכתיב ילבש על בשרו שלא יהא דבר חוצץ בינו לבשרו, ש"מ דתפילין כמי אבישרא מנח להו בלא חציצה, ואמר נמי בפ"ב דזבחים (דף י"ט.) שערו שיה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין אלמא שאין יכול להניחן על המצנפת עכ"ל. והנה מסגמ' דערכין הביא הרא"ש ראיה לתפילין של יד דאבישרא מנח להו בלא חצילה, ומהגמ' דזבחים הביא ראיה דגם הש"ר ראש צריך שלא יהיה דבר חוצץ בין שערו לתפילין, וראיתי להמעדני יו"ט (שם אות א) שתמה למה לו לרבינו להביא מקלתו מערכין וקלתו מזבחים, הא הגמ' דזבחים איתא נמי בערכין. וכן נמי הגמ' דערכין איתא נמי בזבחים עכ"ל, ולכאורה היא תמיה עצומה, ולענ"ד הוא נכון דבדיוק כתב כן, דהא שסביא תחלה הגמ' דערכין משום דשם כתבו כן רש"י ותוס' להדיא דתפילין על בשרו בעינן דילפינן לה מדכתיב והיה לך לאות כדאמר במנחות וז"ל רש"י שם בד"ה שלא יהא דבר חוצץ בין בגדי כהונה לבשרו ותפילין על בשרו בעינן תחת בגדיו בקיבורת אצל הכתף, כדאמר במנחות בהקומץ רבה (ל"ז:) דתחת בגדיו בעינן דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות וכ"כ גם התוס' שם בד"ה שלא יהא דבר חוצץ בין בגדי כהונה לבשרו ותפילין על בשרו בעינן דכתיב והיה לך לאות ולא לאחרים לאות עכ"ל, ולכן באמת כתב ג"כ הרא"ש את הגמ' דערכין אחר המימרא דרב אשי ואמימר דבעינן במקום לך לאות ואמר ומדגרסינן בערכין כו' ולא אמר בלשון וגרסינן בערכין ש"מ דענין אחד הוא הגמ' דערכין עם המימרא דרב אשי ואמימר במנחות, ור"ל דמהאי טעמא דדרשינן במנחות והיה לך לאות ולא לאחרים לאות כתבו רש"י ותוס' בערכין דתפילין על בשרו בעינן תחת בגדיו, ומה שלא זכר הרא"ש

שכן

שכן כתבו רש"י ותוס' כן דרך הרא"ש בכל מקום לכתוב דבריהם בסתם, ועיין מה שכתבתי עוד בזה לקמן (בענף ז'). אולם לענין תפילין של ראש שצריך ג"כ להניחו על בשרו בלא חציצה הולך להביא מזבחים ולא מערכין, כי בערכין היה אפשר לומר דהטעם מה שלא הניח הש"ר על המצנפת הוא משום יתור בגדים, ולכך הניחו על השער שהיה נראה בין ציץ למצנפת דכיון שאינו במקום בגדים אין בו משום יתור בגדים וכדס"ל לר' יוחנן בזבחים (דף י"ט). לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים אבל שלא במקום בגדים לא הוי יתור, ע"כ הביא הראיה מהסוגיא דזבחים דהתם מבואר דאין בתפילין משום יתור בגדים, דהתם איבעיא לן תפילין מהו שיחוצו אמר ר' אמי תלמוד ערוך הוא בידינו תפילין חוצצות ומוקי לה בשל יד אבל בשל ראש תניא בברייתא אם הניחן אינן חוצצות, ופריך מ"ש דיד דכתיב ילבש על בשרו דראש נמי כתיב ושמת המצנפת על ראשו ומשני תנא שערו היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין ופירש"י הלכך ליכא חציצה, ותנא דאיצטריך לאשמעינן אם הניחן אינן חוצצות משום יתור בגדים הוא דאיצטריך לא שמעינן דלאו בגד הוא עכ"ל, וכ"כ גם התוס' שם בד"ה תפילין, ואף שהתוס' כתבו שם דלמ"ד לעיל לא אמרו יתור בגדים אלא במקום בגדים אבל שלא במקום בגדים לא, יש לומר דהטעם הוא משום דשל יד הוי במקום בגדים ע"כ לא היו יכולים להניח השל יד משום יתור בגדים אבל השל ראש שלא היה במקום בגדים אין בו משום יתור בגדים לכך היו יכולים להניח הש"ר, והא דאיצטריך בברייתא לאשמעינן אם הניחן אינן חוצצות לדידיה לא הוי שום חידוש כיון שאינה במקום בגדים נאמר דקמ"ל דשערו היה נראה, א"כ כו' ע"ש א"כ גם מזבחים אין ראיה דחציצה פוסלת בשל ראש דהא י"ל דמשום יתור בגדים לא היו יכולים להניח על המצנפת דהוי במקום בגדים וכר' יוחנן, הא ליתא, דהא מבואר שם בגמ' דרבא אמר רב חסדא פליג אר' יוחנן ואמרו במקום בגדים אפילו נימא אחת חוצצת שלא במקום בגדים שלש על שלש חוצצות, וכן פסק הרמב"ם (בהלכות כלי המקדש פ"י הלכה ח), ואין לומר דתפילין לא הוו שלש על שלש דז"א, דצלצול קטן כיון דחשיב חוצץ, וא"כ מוכח מסוגיא דזבחים דתפילין אין בהם משום יתור בגדים ועל כרחך הא דלא הניחו הש"ר על המצנפת הוא משום דחציצה פוסלת גם בשל ראש, ומתורצת תמיהת המעדני יו"ט על הרא"ש לנכון בע"ה, דבדיוק הביא הרא"ש ראיה דחציצה פוסלת בשל יד מהגמ' דערכין, ובשל ראש הביא דוקא מסוגיא דזבחים, וזה ברור:

אמנם מלשון שכתב הרב ר' חסדאי ז"ל משמע שבא לומר דגם על של ראש יש ראיה מסוגיא דמנחות דחציצה פוסלת בו, דהא קאי על תפילין של ראש שאמר אבל האמת הגמור לפי שרשי התלמוד שאין ביניהם חלוק בזה ועל זה אמר וכן סוגיות זבחים ומנחות מוכיחות, וכן משמע גם מסוף דבריו שאמר, ועוד ששם נראה שהוקשו תפילין של ראש לתפילין של יד, א"כ גם מה שאמר תחלה שכן סוגיות זבחים ומנחות מוכיחות קאי על תפש"ר, וא"כ לכאורה קשה דהא בסוגיא דמנחות לא מצינו ראיה אלא אתפילין של יד דבעינן במקום לך לאות בעובדא דאמימר ורב אשי אבל על של ראש לא איירי התם כלל, וכמש"כ הרא"ש הנ"ל להוכיח דחציצה פוסלת בשל יד מגמ' דמנחות כמש"כ רש"י ותוס' בערכין ובשל ראש הביא מסוגיא דזבחים, וכן הרשב"א בתשובותיו הנ"ל לא הביא ראיה ממנחות אלא לתפש"י אבל בשל ראש הוא מסתפק, ואיך כתב הרב ר' חסדאי למיפשט הספק של הרשב"א מסוגיא דמנחות, ואין לומר דכוונתו על מה דאיתא במנחות שהוקשו תפילין של ראש לתפש"י הא זה כתב אח"כ במ"ש ועוד ששם נראה שהוקשו כו' וע"כ יש להבין מה היא ראיתו מסוגיא דמנחות על תפילין של ראש:

ע"כ נראה לענ"ד דדעת הרב ר' חסדאי דגם על תפש"ר יש להוכיח מסוגיא

דמנחות

דמנחות דחציצה פוסלת בו מעובדא דרב אשי ואמימר הנ"ל, והיא, דהא באמת יש להבין מנ"ל לאמימר לומר דבמקום לך לאות איתמר וא"צ להיות מכוסה כמ"ש רב אשי, דלמא הוא כפשוטו שצריך להיות לך לאות ולא לאחרים לאות, ובודאי דבלא ראיה אין להוציא הכתוב מפשוטו, כדמצינו בסוגיא זו טובא דמקשה הגמ' כהאי גוונא דאמרינן על ידך זו קיבורת או אינו אלא על ידו ממש כו' וכן אמרינן עיניך בגובה של ראש או אינו אלא בין עיניך ממש כו', אלא ודאי דטעמא דאמימר הוא דעל כרחך אנו צריכין לומר דהקרא לך לאות על מקום לך לאות קאמר ולא לאצרוכי שיהא מכוסה, משום דשל יד הוא דומיא דשל ראש והשל ראש אינו צריך להיות מכוסה דכתיב וראו כל עמי הארץ ודרשינן אלו תפילין שבראש, וצ"ל לבאר יותר דגם בפשוטו של מקרא במצות תפילין גופא מצינו דאינו צריך להיות מכוסה משום דרחמנא קרי ליה טוטפות שהוא לשון ראיה והבטה כמש"כ התוס' במנחות (דף ל"ד:) וה"נ בתפילין של יד לא אתי קרא לך לאות ולא לאחרים לאות להצריכו שיהא מכוסה, וע"כ ס"ל לאמימר דרק במקום לך לאות איתמר שיהא התפש"י על בשרו ממש, וא"כ הא ממילא מוכח מזה דהדרשא דבמקום לך לאות שאמר אמימר שייך שפיר בשל ראש כמו בשל יד, דבשל ראש צריך ג"כ שלא יהא דבר חוצץ בין התפילין לראשו, דאי אמרת דגם הדרשא דבמקום לך לאות לא שייך בשל ראש, א"כ סוף סוף גם השתא לא הוי הכתוב דומיא דשל ראש, וא"כ מנ"ל שאין הכתוב כפשוטו, ואולי לזה כוון הרב ר' חסדאי ז"ל בהראיה ממנחות, וזה דבר נחמד ונכון בע"ה:

ואח"ב כתב הרב ר"ח עוד טעם אחר, ועוד שגם נראה שהוקשו תפילין של ראש לתפילין של יד והשורש אצלנו שאין היקש למחצה, ר"ל שמלבד שממקומו הוא מוכרע דאמימר גופיה הוא מקיש תפילין של יד לתפש"ר בקרא דלך לאות שא"צ להיות מכוסה רק במקום לך לאות דהיינו שצריך להיות על בשרו וממילא מוכח דגם הש"ר צריך להיות על בשרו כמו שכתבנו, הנה גם אם תמצא לומר דטעמא דאמימר הוא מטעם אחר, יש לנו לדון כן מעצמנו דתפש"ר צריך להיות דומה בזה להשל יד מטעם שהוקשו תפש"ר לתפילין של יד והשורש אצלנו אין היקש למחצה, וא"כ יש ללמוד הש"ר מהשל יד גם לענין שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לראשו, הנה בארנו בזה בע"ה כל דברי הרב ר' חסדאי ז"ל, דמלבד הראיה מזבחים שהביא גם הרא"ש, אשר אותה דחה הרשב"א והר"ן במגילה הנ"ל רק בשנויא דחיקא ובדרך אפשר, הוסיף הרב ר"ח עוד שתי הוכחות, האחת מסוגיא דמנחות כמו שכתבתי, ועוד מטעם ההיקש כמו שכתב הב"ח שכוון לדבריו; ומש"כ הב"ח דבפרק הקומץ איתא דהוקש של יד לשל ראש לענין גובה שביד, והרב ר' חסדאי כתב דשם הוקש של ראש לשל יד, היינו לענין בין עיניך שהוא גובה שבראש, תרוייהו איתנהו שם*):

ענף ו **ועתה** נבא לראות מה שתרצו האחרונים את קושית הב"ח על הרשב"א מהא דהוקשו תפש"י לתפש"ר, והנה כבר כתבנו התירוץ של המג"א דבאמת ס"ל להרשב"א דגם בשל יד אינה פוסלת חציצה ורק בכסוי תליא מילתא, ולכן גם אם מניח התפלה של יד על בית אונקלי ומכסה אותה בבגד אחר למעלה ג"כ שרי, והנה כבר כתבנו שז"א, כמו שהוכחנו לעיל (בענף ב') בראיות ברורות

*) בשבת (דף כ"ח ע"ב) הא דתני רב יוסף לא הוכשרו במלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד, למאי הלכתא לתפילין תפילין בהדיא כתיב בהו למען תהיה תורת ה' בפיך מן המותר בפיך, אלא לעורן והאמר אביי שין של תפילין הלמ"מ והקשה בגליון הש"ס הא י"ל לעור של תפילה של יד וצ"ע, ונראה לתרץ דהא מבואר במנחות הנ"ל דתפש"י הוקש לתפש"ר לענין גובה שביד וכן ש"ר הוקש לשל יד, וראיתי בחדושי הרש"ש שם שתירץ ג"כ מטעם היקש אך יגע למצוא היקש ביניהן וכתב מסברתו דכיון דדרשינן במנחות (ל"ו:) והיו לטוטפות בין עיניך כל זמן שבין עיניך יהיו שתים לכן אמרינן דאתקוש להדדי כמו דאמרינן בקדושין (ט:) והתם דאתקוש הויות להדדי, ואשתמיטתיה לפי כל הני הקשים הנ"ל: ולענין מש"כ שלפ"ז צריך עיון אי תליא בפלוגתא אם למדין היקש מהלכה עיין בתשובת נודע בשערים (מה"ת שעה סי' ב') שגם בספר שמן רוקח תירץ מטעם ההיקש והמחבר פלפל שם בענין הפלוגתא (מכות יא) אם למדין היקש מהלמ"מ:

ברורות מדברי הרשב״א דבשל יד מודה הרשב״א דחלילה פוסלת, וגם הקשינו לעיל (בענף ד) דאין תירוצו מספיק לתרץ את הקושיא שיש עליו מהגמ׳ דזבחים, עתה נוסיף לבאר עוד דגם הגמ׳ במקומה אי אפשר לפרש כלל כדבריו, דלדבריו לא בא אמימר לחלוק על רב אשי ולומר שאינו צריך להיות מכוסה, אלא שבא להוסיף על דברי רב אשי ולהקל בענין הכסוי, שאם מניחה במקום שדרכו להיות מכוסה דהיינו על היד ממש ג״כ סגי בהכי ואינו צריך לכסותו כיון דעכ״פ מונח תחת בגדיו, אבל אם מניח על הבית יד שלו כיון שאינו במקום שדרכו להיות מכוסה צריך לכסות את התפילין משום לך לאות ולא לאחרים לאות כרב אשי, כן מתבאר מדברי המג״א בס״ק ו׳ ובס״ק כ״א, וקשה א״כ מנ״ל לאמימר דגם במקום לך לאות סגי דלמא בעינן דוקא לך לאות ולא לאחרים לאות שלא יראו לאחרים דבכסוי תליא כמו שאמר לי׳ רב אשי, אבל מה שהוא עכ״פ מונח תחת בגדיו ואינם מכוסים לא מהני, ובשלמא לדברינו ניחא דלדידן פליג אמימר על רב אשי וס״ל דקרא לא אתי כלל לדרשא לך לאות ולא לאחרים לאות רק לדרשא דבמקום לך לאות ולא לאחרים לאות שצריך להניח על בשרו ממש ולא בכסוי תליא מילתא, אבל להמג״א קשה, ועוד דאם אמימר מודה לרב אשי דהתפילין צריך להיות מכוסה, א״כ מאי קאמר לו במקום לך לאות איתמר דמשמע דכרב אשי לא איתמר, הכי הו״ל להשיבו כי איתמר ההיא במניחה על בגדו אבל אם מניחה במקום שדרכו להיות מכוסה לא צריך לכסותו, ואם נאמר דגם לדעת המג״א חולק אמימר על רב אשי וס״ל דקרא לא אתי כלל להדרשא דלך לאות ולא לאחרים לאות, ורק לדרשא שצריך להניח תפילין במקום לך לאות, ולסיים המקום קאתי א״כ מנ״ל להמג״א לומר דגם אם מניח התפילין על הבית יד ומכסה אותה הוי ג״כ כמו במקום לך לאות משום דבכסוי תליא מילתא:

ולבאורה נראה לומר בדעת המג״א דדרים טעמא דקרא, דהא דבעי קרא במקום לך לאות הוא משום דרוב פעמים הוא מכוסה וכמו שפירש״י מקום שלרוב בני אדם אינו נראה לאחרים דהיינו קיבורת ולעולם אם נקרע שרי עכ״ל וא״כ כ״ש אם הוא מכוסה ממש דעדיף מרוב פעמים הוא מכוסה מהני אף שאינו במקום דרוב פעמים הוא מכוסה, וראיתי בספר ארצות החיים (בס״ק כ״ס) שהבין דדעת המג״א דגם על הבגד נקרא במקום לך לאות כיון שהוא במקום הקיבורת וע״כ השיג עליו דא״כ למה צריך כסוי הא אמימר הוה איירי בידיה וקא מתחזיין תפילין עכ״ל וכמו שהקשה כן הטו״א במגילה הנ״ל שהבאתי לעיל (ענף ב) שהקשה כן על פירש״י דמגילה, אך באמת על המג״א אי אפשר להקשות כן שהרי הוא בעצמו (בס״ק כ״א) מביא את המימרא דאמימר ומתרץ אותה, וז״ל, פירוש אם נקרעו בגדיו לית לן בה כיון שעכ״פ מונחים תחת בגדיו, אבל אסור להניחם על הבגדים משום לך לאות ולא לאחרים לאות עמ״ש סעיף ה׳ עכ״ל, הרי שכתב להדיא לחלק ביניהם דתחת בגדיו אינו צריך לכסותם דזה הוי במקום לך לאות ולכך בנקרעו בגדיו שהוא עובדא דאמימר לית לן בה, אבל על הבגדים אסור להניחם דזה לא נקרא במקום לך לאות וע״כ בעינן שיהיו דוקא לך לאות ולא לאחרים לאות ולכך כתב בסעיף ה׳ דאם מכסם שרי, וע״כ אין מקום להשגתו על המג״א, גם השגתו האחרת על המג״א אינה השגה מה שהקשה דא״כ אמאי לא הניח הכהן גדול תפילין בין מעיל לכתונת לדעת הראב״ד (פ״ט מהלכות כלי המקדש ה״ג) שהמעיל היה לו בתי ידים עכ״ל דאדרבה דעת הרמב״ם מסייעא ליה שכתב דהמעיל לא היה לו בית יד וכתב הראב״ד אמר אברהם זו מכיין לו עכ״ל ולדעת המג״א ניחא, דאל״כ היה יכול להניח תפילין של יד ולכסותו בבית יד של המעיל, וכ״כ הפמ״ג באו״ח (סי׳ כ״ז) באשל אברהם (ס״ק ו׳) וז״ל ויש כדמות ראיה להר״מ ז״ל כו׳ ע״ש, ע״כ אין בכל דבריו תפיסה על המג״א:

היוצא לנו מזה דדעת המג״א דעל הבגד לא נקרא במקום לך לאות, ומ״מ סובר

סובר דבמניחה על הבגד ומכסה אותה שרי, וא"כ קשה מניין לו זה וע"כ צריכין לומר דדרש טעמא דקרא דהטעם דבעי קרא במקום לך לאות הוא משום דרוב פעמים הוא מכוסה וא"כ כ"ש אם הוא מכוסה ממש אף שאינו במקום שרוב פעמים הוא מכוסה, וא"כ לכאורה תליא במחלוקת אי דרשינן טעמא דקרא דפליגי בה ר' שמעון ור' יהודה בב"מ (קטו.) באלמנה עשירה אם ממשכנין אותה, וא"כ קשה הא התם קי"ל כר' יהודה דאין ממשכנין אותה דלא דרשינן טעמא דקרא. וכבר הקשה התוי"ט (בפ"ב דיבמות משנה ה) דפסקי הרמב"ם בזה סותרים זא"ז, ואכ"מ, אך יש לומר דכאן גם ר' יהודה מודה דדרשינן טעמא דקרא דהוה כמו מפרש בקרא בהדיא דצריך להניח התפילין במקום לך לאות דהיינו במקום שרוב פעמים יהיו התפילין מכוסים, ובמקום דמפורש בקרא בהדיא גם לר' יהודה דרשינן כדאיתא שם בגמ', ועוד דהכא עדיפא מהתם, דהתם גבי ולא ירבה לו נשים ולא יסור הוי המצוה עם הטעם שני דברים, דהמצוה היא לא ירבה לו נשים והטעם הוא משום דלא יסור, אבל הכא מה דאמרה תורה והיה לך לאות ודרשינן במקום לך לאות דהיינו במקום שרוב פעמים הוא מכוסה דלדעת המג"א בכסוי תליא מילתא, א"כ הכסוי היא המצוה ולא טעם המצוה דהוה כאלו היה כתוב בקרא שיניח התפילין באופן שרוב פעמים יהיה מכוסה, וע"כ שפיר כתב המג"א דכ"ש אם הוא מניחה על הבגד ומכסה אותה דשרי:

אך באמת ז"א, כיון דבפסוק לא כתיבא שני דברים מצוה וטעם המצוה, רק חד קרא כתיב והיה לך לאות, א"כ קשה ממנ"פ אם גם אמימר ס"ל דהא דכתיב בקרא והיה לך לאות דהמצוה היא הכסוי א"כ אינו חולק על רב אשי דבעינן לך לאות ולא לאחרים לאות רק שבא להוסיף דגם במקום סגי, א"כ מנ"ל לאמימר לומר דבמקום לך לאות איתמר דגם אם מניחה במקום שרוב פעמים מכוסה סגי דלמא קרא דוקא מכוסה קאמר וכדאמר רב אשי וכמו שהקשיתי לעיל, ואם אמימר ס"ל דהא דכתיב קרא והיה לך לאות קאי המצוה על המקום שצריך שיניח במקום לך לאות, ומ"ש המג"א דבכסוי תליא מילתא הוא רק טעם על המצוה א"כ אין טעם המצוה מפורש בקרא, וא"כ קשה מנ"ל להמג"א למידרש טעמא דקרא הא לא קי"ל כר"ש דדריש טעמא היכא דלא מפורש הטעם בקרא, דלמא גזה"כ הוא שצריך שיניח תחת הבגדים על בשרו ממש:

ובספר ארצות החיים (סי' כ"ז ס"ק כ"ה) כתב לתרץ את קושית הב"ח על הרשב"א, אחר שהשיג ג"כ על המג"א שמתיר להניח הש"י על הבגד ולכסות אותה כמו שהבאתי דבריו לעיל, והעלה דהעיקר כדעת הב"ח והט"ז דצריך שיהא על בשרו. עכ"ז כתב לתרץ את קושית הב"ח בפשיטות, וז"ל ומ"מ גם דברי הב"ח תמוהים שהקשה להרשב"א שסובר דבש"ר אין חציצה פוסלת דהא כמו דיליף ש"ר משל יד לענין שיהיה בגובה שבראש כן גליף לענין חציצה, הבין שלהרשב"א חציצה פוסלת בשל יד, וז"א, דמבואר שהרשב"א לא ס"ל חציצה בתפילין ובשל יד פוסל משום לך לאות וזה לא שייך בש"ר דכתיב בו וראו, וממילא להניח הש"י ע"ג סמרטוט מותר דהוה במקום לך לאות וחציצה אינה אסורה עכ"ל, ומשמע דתירץ דבמקום לך לאות הוא גזה"כ ולאו מטעם דבעי שיהא מכוסה ואפ"ה קאמר דבמקום לך לאות לא שייך בש"ר, ולענ"ד לא כתב טעם על דבריו, דאמאי ל"ש זה בש"ר לומר דצריך להיות במקום שדרכו להיות מכוסה דהיינו על הראש ממש ולא על הכובע, דכיון דלאו משום מצוה דכסוי הוא א"כ שפיר שייך בו ג"כ וראו, ואין לומר דאע"ג דהש"י א"צ להיות מכוסה מ"מ צריך להיות במקום שיוכל להיות רוב פעמים מכוסה לפי שהקפידה תורה שהש"י יוכל להיות רוב פעמים מכוסה ויש בכסוי קצת מצוה וע"כ ל"ש זה בשל ראש, דא"כ למה במניח על הבגד ומכסה אותה פסול הא כ"ש הוא דמקיים מצות כסוי וכמש"כ המג"א באמת כן, ואין לומר דהקפידה תורה על שני דברים שיהא על הבשר וגם משום דרוב פעמים יהיה מכוסה דא"כ

קשה

קשה מנ"ל לאמימר דברוב פעמים שיהא מכוסה סגי דכיון דהקפידה התורה גם על הכסוי א"כ ודאי דצריך להיות מכוסה דוקא וכרב אשי, אלא ודאי דלאמימר אין בכסוי מצוה כלל ורק על המקום קאמר שצריך הש"י להיות על הבשר, וא"כ בשל ראש נמי שייך זה אע"ג דכתיב בו וראו, ובאמת מטעם דברינו אלה דחקו להמג"א לומר דבכסוי תליא מילתא, דהא עיקר התירוץ של הארצוה"ח שכתב דלהרשב"א לאו מטעם חציצה פוסלת בתפילין של יד רק מטעם לך לאות דבר זה תירץ גם המג"א, ורק דהמג"א הוסיף עוד לבאר דלהרשב"א הקפידה תורה על הכסוי, וגם במניח התפילין על בגדיו ומכסה שרי, ולמה הוצרך להוסיף זה שהוא נגד פשט המשנה דמגילה, דהא סתמא תנן במתניתין נתנה על בית אונקלי ה"ז דרך חיצונים, אלא ודאי דס"ל להמג"א דאי לאו דס"ל להרשב"א דבמקום לך לאות הוא מטעם כסוי לא הוה שייך לומר דאיכו שייך בשל ראש דכתיב בו וראו:

גם בעיקר התירוץ שהסכים להמג"א דלהרשב"א אין חציצה פוסלת בתפילין, כבר הארכנו בזה לעיל (ענף ב) להוכיח מתשובות הרשב"א דלא כהמג"א, והגם שכל הראיות שכתבתי שם סוא רק נגד המג"א דס"ל דלא צריך כלל שיהא על בשרו ועל זה הוכחנו דז"א, אבל הארצוה"ח סובר ג"כ דעל בשרו בעינן רק דאמר דלאו מטעם חציצה הוא רק מטעם דבעינן במקום לך לאות שזה אינו מטעם חציצה, רק גזה"כ דבעינן במקום לך לאות, מ"מ הראיה האחרונה שכתבתי שם מתשובות הרשב"א (ח"ג סי' רפ"ב) שכתב לתרץ טעם אחר על הקושיא מזבחים למה לא הניחו הכהנים הש"ר על המצנפת משום דמצנפת של מצוה הוי חציצה יותר, ראיה זו היא גם נגד הארצוה"ח, דהא להדיא כתב כאן הרשב"א דחציצה פוסלת בתפילין כמו שכתבתי שם, משום דאע"ג דהרשב"א לא למד חציצה פוסלת בתפילין מקרא דעל ידך ובין עיניך כמש"כ בתשובת הרא"ש רק מקרא דלך לאות דדרשינן במקום לך לאות מ"מ כיון דלמדנו מזה דצריך להיות על הבשר א"כ הרי חזינן דחציצה פוסלת בשל יד, אלא דס"ל להרשב"א דפסוק זה לא שייך בש"ר, גם יש לומר דיש עוד נפ"מ בין הרא"ש והרשב"א בשל יד גופא, דלהרשב"א רק בגד חוצץ אבל סמרטוט אינה חוצצת וכמש"כ המג"א והארצוה"ח, אבל צריך להתנות שיהא הסמרטוט פחות מג' על ג', דבג' על ג' הוי בגד וחוצצת, ומה שהמג"א לא התנה בזה הוא לשיטתו שגם בגד אינו חוצץ אם מכסה אותו, אבל הא כל הפוסקים חולקים על המג"א בזה וכן העלה גם הארצוה"ח, א"כ היה לו להתנות שיהא הסמרטוט פחות מג' על ג', ומש"כ הארצוה"ח דכיון דמה דאסור להניח על הבגד הוא משום דאינו במקום לך לאות ועל הסמרטוט הוי שפיר במקום לך לאות, הוא תמוה, דמאי נפ"מ בזה, דאי הסמרטוט הוא ג' על ג' הוי ג"כ בגד ואינו במקום לך לאות:

ולעניין לתרץ סברת הרשב"א אחרי שכל שערי התירוצים ננעלו לפי ענ"ד, נ"ל לומר כלל חדש, דסברת הרשב"א היא דכיון דפשטא דקרא דוהיה לך לאות משמע כרב אשי דהתפילין צריך להיות מכוסה, אע"ג דבאה הקבלה דדרשינן במקום לך לאות, מ"מ אין לנו ללמוד הש"ר מהשל יד לענין שיהא צריך ג"כ להיות במקום לך לאות, כיון דלשון הכתוב בפשוטו מורה דלא שייך בשל ראש דכתיב בו וראו וע"כ לא אמרינן בזה אין היקש למחצה, ודוגמא לזה מצינו בתוס' שבת (קלא:) ד"ה שבעת שהקשו לר' אליעזר היכי דרש גבי לולב ימים ולא לילות, כיון דאית ליה ג"ש דשבעת ימים ויליף סוכה מלולב לענין מכשירין דוחין את השבת, א"כ נילף לולב מסוכה מה להלן ימים אפילו לילות, וי"ל דלית לן למילף בג"ש מילתא דלשון ג"ש גופא מוכחא דאינו כן דימים משמע ולא לילות עכ"ל, ואע"ג דלא דמי להתם, דהתם לא ילפינן ליה בג"ש משום שהוא נגד משמעות לשון הכתוב של הלמד, לפי שאין לנו לחדש דין בהלמד נגד משמעות הלשון הכתוב בו, אבל הכא אנו באים לומר שאין ללמוד השל ראש מהשל יד, משום שהוא נגד משמעות לשון הכתוב של השל יד, שהוא

שהוא המלמד, הלא אין אנו באין לחדש דין בהשל ראש נגד משמעות הכתוב דשל יד, דהא הקבלה דדרשינן הכתוב דלך לאות דבעינן רק במקום לך לאות עוקרת את הפשט שחשב רב אשי ואין אנחנו באים לחדש לעקור הכתוב מפשוטו, שכבר הוא נעקר, מ"מ יש לדמות זה לזה דכמו דהתם לא ילפינן בג"ש אם הוא נגד הפשט הכתוב של הלמד, ה"נ לא ילפינן בג"ש או בהיקש אם הוא נגד פשט הכתוב של המלמד, משום דפשט הכתוב מורה אותנו שלא ניתנה הג"ש או ההיקש למילף בדבר זה, ע"כ אין חילוק בין אם פשט הכתוב הוא מורה על זה בהלמד או בהמלמד, ואע"ג דאם באנו ללמוד הג"ש נגד פשט הכתוב של הלמד אנו באין לחדש דין בהלמד נגד הפשט, אבל אם הוא נגד פשט הכתוב בהמלמד אין אנו באים לחדש דין נגד הפשט, מ"מ אין זה הסבה מה שאנו באים לחדש דין, גורמת שלא ללמוד הג"ש או ההיקש, שהרי התורה נתנה לנו כח לחדש דין במדות שהתורה נדרשת בהן, ורק שבזה אין לנו כח לחדש הדין הזה לפי שלשון הכתוב בפשוטו מורה שלא ניתן הכתוב הזה להדרש בג"ש על הפרט הזה, א"כ אין נפ"מ אם לשון הכתוב מורה על זה בהלמד או בהמלמד, כן נלענ"ד לכאורה לתרץ. סברת הרשב"א שיש לדמות זה לזה, ועדיין צ"ע בזה ובפרט כי הוא מילתא חדתא:

ענף ז **ויש** לחקור בהא דנקטינן לדינא דחציצה פוסלת בתפילין בין בשל יד בין בשל ראש, כמו שפסק המחבר בשו"ע (סעיף ד), מאיזה טעם נקטינן כן, אם משום דקי"ל כטעם שכתב הרא"ש בתשובותיו שהביא הב"י הנ"ל משום דכתיב על ידך, ובין עיניך, וכמש"כ הט"ז (בס"ק ג) וכן משמע מבאורי הגר"א סק"י, או דיש לומר דהטעם הוא כמש"כ הרשב"א דהקרא כתיב רק בשל יד דכתיב לך לאות, ודייק ליה מרש"י במגילה וכ"כ רש"י ותוס' בערכין (ג:) ולטעם זה כתב הרשב"א דיש להסתפק בשל ראש אי חציצה פוסלת בו, אלא דאנן לא מספקא לן בזה. דסבירא לן דאע"ג דהקרא כתיב רק בשל יד שפיר ילפינן הש"ר מהש"י בהיקש וכמש"כ הרב ר' חסדאי והב"ח, ויש בזה ג"כ נפ"מ לדינא אי חציצה פוסלת ברצועות, שכתב הרמ"א (בסעיף ד) ודוקא בתפילין אבל ברצועות אין להקפיד, והוא מתשובת הרשב"א, שזה תלוי ג"כ בשני הטעמים הללו כאשר נבאר בע"ה:

והנה, דלכאורה קשה לי על הב"ח שפירש דברי הטור דהלשון שכתב הטור שלא יהא דבר חוצץ ביניהם לבשרו קאי רק על תפש"י, דבזה איירי שם בתחלת דבריו, ועל של יד לבד אמר לשון רבים לפי שיש בו ד' פרשיות, והיינו דנפקא לן בגמ' מדכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות כדאיתא פרק הקורא את המגילה עומד, מיהו בשל ראש [שכתב הטור אחר זה] לא כתב רבינו שלא יהא דבר חוצץ, ונראה הא דרבינו כתב כן בשל יד ובש"ר כתב סתם היינו משום דממילא משמע דה"ה בשל ראש, דאל"כ הו"ל לפרש דבש"ר אינו צריך שלא יהא דבר חוצץ, כך מפורש בדברי הרא"ש בהלכות תפילין ובתשובותיו דבין בש"י ובין בש"ר צריך שלא יהא חוצץ, ומביאו ב"י ומסתמא כך היא דעת רבינו עכ"ל הב"ח, וקשה לי דלפי פירושו אכתי חולק הטור על הרא"ש בטעם הדין דהא הרא"ש בתשובותיו כתב הטעם משום דדרשינן על ידך שלא יהא דבר חוצץ בין תפילין לידו וכן דרשינן בין עיניך כו' ואין צריכין ללמוד הש"ר מהש"י, דכל אחד בפני עצמו נלמד בקרא דכתיב בדידיה גופא, ולדעת הטור לפי פירוש הב"ח דלשון רבים שכתב הטור קאי רק על השל יד, והיינו משום דנפקא לן בגמ' מדכתיב לך לאות כדאיתא במגילה שזהו טעם הרשב"א דהקרא כתיב רק בש"י, ורק דס"ל להטור דהש"ר ילפינן מהש"י דה"ה בש"ר, וא"כ קשה טובא דאיך אפשר לומר דמסתמא כך היא דעת רבינו שהשוה דעת הטור עם דעת אביו הרא"ש בדין, הלא לא הושוה לו בטעם הדין, אבל לענ"ד הוא נכון מאד ע"פ מה שכתבתי לעיל (בענף ה) לפרש דברי הרא"ש ותירצתי התמיה של המעדני יו"ט על הרא"ש שהביא ראיה על

על

על השל יד דחלילה פוסלת בו מגמ' דערכין, ועל השל ראש הביא ראיה מזבחים הלא שתי הגמרות איתא בערכין ושתיהן איתא גם בזבחים, ותירלתי בע"ה משום דבערכין כתבו כן רש"י ותוס' להדיא דחלילה פוסלת בתפילין משום דילפינן ליה מדכתיב לך לאות ולא לאחרים לאות, אך משם אין להוכיח אלא דחלילה פוסלת בשל יד דקרא בשל יד כתיב, אבל הא דמוכח ג"כ התם דגם הש"ר לא היו הכהנים יכולין לתת על המלנפת יש לומר דאין זה מטעם חלילה רק דגבי כהנים הוא אסור משום יתור בגדים, ע"כ על של ראש הולרך להביא ראיה מזבחים דשם מבואר דבתפילין אין בהם משום יתור בגדים, ועיין מה שכתבתי לעיל באריכות, ולפ"ז ע"כ לריך לומר דהא דחלילה פוסלת בש"ר ילפינן מהשל יד, וא"כ הא מוכח להדיא דהרא"ש בפסקיו חזר בו ממש"כ בתשובתו דהטעם הוא דדרשינן על ידך דחלילה פוסלת בשל יד, וכן דרשינן לטוטפות בין עיניך דחלילה פוסלת בשל ראש, רק הטעם הוא כמש"כ רש"י ותוס' משום דכתיב במקום לך לאות, משום דבאמת הטעם דדרשינן על ידך שכתב בתשובותיו לא מלינו הדרש הזה בגמ' ורק מלינו הדרש דכתיב לך לאות וכמש"כ הרשב"א, וע"כ בפסקיו חזר בו מהטעם שכתב בתשובותיו, וזהו מילתא חדתא, דמהב"י שהעתיק לשון הרא"ש בפסקיו ואח"כ הטעם שכתב בתשובותיו משמע קלת דגם בפסקיו כתב כן מהטעם שכתב בתשובותיו, ויותר משמע כן מהלשון של הדרישה ופרישה שלא העתיק כלל לשון הרא"ש בפסקיו, רק כתב שכך כתב הרא"ש בפסקיו ובתשובה וכתב טעמא משום דכתיב לאות על ידך כו' וכן לטוטפות בין עיניך כו' עכ"ל, א"כ משמע להדיא דגם בפסקיו כתב מהאי טעמא, וכ"כ הט"ז (בס"ק ג') להדיא, וכן משמע מבאורי הגר"א (ס"ק י'), ובאמת המדקדק בלשון הרא"ש בפסקיו יראה להדיא שחזר בו מהטעם שכתב בתשובותיו, וכתב מטעם שכתבו רש"י ותוס' בערכין דילפינן ליה במנחות מדכתיב לך לאות ודרשינן במקום לאות, וזה ברור, והאמת עד לעצמו:

מעתה יפה כתב הב"ח לפרש דברי הטור דעיקר קרא בשל יד כתיב וכמש"כ הרשב"א מהא דמגילה, והש"ר ילפינן מהשל יד והשוה הטור דעת אביו הרא"ש בפסקיו בדינו ובטעמו, וכן ג"כ דעת רבינו הרב ר' חסדאי שכתב דאין ביניהם חלוק בזה משום דהש"ר ילפינן מהשל יד:

ובזה נסתלקה הפליאה שהתפלא בספר ארלוה"ח (ס"ק י"ח) על הרמ"א שכתב ודוקא בתפילין אבל ברלועות אין להקפיד, והוא מתשובת הרשב"א שהשיב לשואלו אם מותר לכרוך רלועה של יד על הבגד כמו ברלועות של ראש שמניחים אותם על הבגדים מבחוץ אע"פ שהתפילה עלמה מניחים על הראש ממש, והשיב משל ראש אין ראיה לש"י דעיקר הטעם בש"י דלריך שיהא סמוך לבשרו הוא משום לך לאות אבל בש"ר גם בתפילה עלמה אין איסור בחלילה, מ"מ נהי שאין ראיה מתפש"ר מ"מ מתפילין של יד עלמם הם מוכרעים שהרי הקלילה לריכה שתהיה במקום שדרכו להיות מכוסה כו' ומעתה איך כורכין הרלועה על האלבע מבחוץ, אלא שלא הקפידה תורה להיות במקום לך לאות על הרלועה אלא על הקלילה עכ"ל הרשב"א בקלרה, והעתיקו הב"י כמו שהבאתי לעיל (בענף ב), וכתב הארלוה"ח ולפ"ז יש להפליא איך הוליא הרמ"א הלכה מדברי הרשב"א והא ראיתו ממה שכורכין הרלועה של יד על האלבע הוא רק לשטתו שהטעם הוא משום לך לאות אבל להרא"ש שהאיסור הוא משום חלילה אינה ראיה די"ל דקפדינן על חלילה גם ברלועות עכ"ל, ולפי מה שכתבתי שהרא"ש בפסקיו ס"ל ג"כ דהטעם בש"י הוא מקרא דלך לאות וחזר בו מהטעם שכתב בתשובתו, ע"כ שפיר קי"ל בזה כהוכחת הרשב"א דברלועות של יד לא הקפידה התורה על מקום לך לאות וממילא דאין חלילה פוסלת ברלועות, ויפה פסק הרמ"א, גם מה שתמהו עליו הט"ז והמג"א (בס"ק ה), דהרשב"א מסיים

בה כנ"ל להלכה אבל למעשה בין בש"י בין בש"ר רואין מה שרבים נוהגין כמ"ש בירושלמי כל הלכה שהיא רופפת בידך הלך אחר המנהג עיין בסי' תתק"ז דקאי על הרצועות עכ"ל, לפענ"ד לא משמע כלל דקאי על הרצועות, ועכ"פ משמע מהמג"א גופיה שהסכים להרמ"א שהרי כתב דבשעת הדחק אם מניח הרצועות בדרך זה יוכל ג"כ לברך:

הצעה

בית יעקב לכו ונלכה באור ה'.

יסוד האמונות ושרש ההתחלות. אשר יישירו אל ידיעת האמת. בפנות תורת האל יתברך. היא האמונה במציאות האל יתברך. ולהיות הכונה בחלק הזה אמונות. פנות. ודעות. תורת האל יתברך. ראוי שנחקור בשרש הזה. ואופן עמידתנו עליו: ואולם היות שרש התחלות התורה האלקית. היא האמונה במציאות האל ית', הוא מבואר בעצמו. להיות התורה מסודרת ומצוה ממסדר ומצוה, ואין ענין להיותה אלקית. זולת היות המסדר והמצוה האל יתברך. ולזה טעה טעות מפורסם. מי שמנה במצות עשה להאמין מציאות האל יתברך. וזה

אוצר חיים

יסוד האמונות ושורש ההתחלות אשר יישירו כו'. המחבר התחיל ספרו בשם ה' בראשי תיבות כמו שהתחיל הרמב"ם את חבורו הגדול, והנה ענין האמונות הוא ידוע שהן כל העיקרים שמחויב כל בעל תורה להאמין, אולם ענין ההתחלות כונתו על שני העקרים שהם תורה מן השמים ונבואה, שהם התחלות המישרות את האדם לידיעת האמת, שהם הפנות של התורה האלקית, ופירוש פנות הוא עקרים, כי כאשר הוא מאמין בתורה מן השמים ובנבואה הוא מאמין בכל העקרים הכתובים בה' ואמר המחבר שיסוד האמונות ושרש ההתחלות הוא האמונה במציאות ה', כי היא הקודמת לכולם כי אי אפשר להיות מצוה בלא מצוה כמו שיבאר: ולהיות הכונה בחלק הזה, ר"ל הנקרא אור ה', לדבר באמונות, ופנות, ודעות, של התורה האלקית כמו שכתב לעיל בסוף הקדמתו, ופירוש אמונות כאן הוא בשרשי האמונות שהם שלשה דהיינו מציאות ה', ואחדותו, והרחקת הגשמיות, שהדבור בהם הוא במאמר א', ופנות הם העקרים שמדבר בהם במאמר ב', ודעות הם הדעות האמתיות שבתורה שמחויב כל איש ישראל להאמין, וערכם ג"כ כערך העקרים, והדבור בהם הוא במאמר ג', כמו שמבאר בסוף הענין, ע"כ ראוי שנחקור בשורש הזה שהוא מציאות ה', ואופן עמידתנו עליו, אם ידענו אותו רק מצד התורה לבד, או גם מצד העיון השכלי. ואולם מה שאמרנו היות שורש התחלות התורה האלקית הוא האמונה במציאות ה', הוא מבואר בעצמו, להיות התורה מסודרת ומצווה ממסדר ומצוה, ואין ענין להיותה אלקית, זולת היות המסדר והמצוה האל ית', ר"ל כי מה שהיא נקראת תורה אלקית הוא בשביל שהמצוה הוא האל, א"כ צריך תחלה שנאמין במציאות ה' ואז נוכל להאמין שהוא המצוה לנו את התורה והמצוה, א"כ מבואר שהאמונה במציאות ה' הוא משורש הקודם להאמונה שהתורה היא אלקית: **ולזה טעה טעות מפורסם מי שמנה במצות עשה להאמין מציאות ה' כו'.** ר"ל מטעם זה אין להכניס האמונה במציאות ה' במנין התרי"ג מצות של התורה האלקית, כי איך אפשר לקרות האמונה במציאות ה' בשם מצוה אלקית אם איננו יודע תחלה שיש אלוה המצוה אותו, ע"כ האמונה במציאות ה', אין לקרותה בשם מצוה רק בשם ידיעה, והידיעה הזאת הגיעה לנו ממה שראינו בעינינו שהוציאנו ממצרים מבית עבדים, וכמש"כ (שמות ח'

וזה כי המצוה המצטרף. ולא יצוייר מצוה בזולת מצוה ידוע. ולזה כאשר נטה אמונת מציאות האל יתברך מצוה. כבר נניח אמונת מציאות האל יתברך. קודם מה בידיעה לאמונת

אוצר חיים

ח, יח) למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ, ואח"כ בעת מתן תורה ראינו יותר כי פנים בפנים דבר ה' עמנו וע"כ התחיל לאמר אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, והוא רק הודעה לבד, שמזה שהוצאתיך מארץ מצרים אתה מכיר את מציאותו, ומה גם עתה שאני בעצמי מדבר עמך פנים בפנים אנכי ה' אלקיך ואח"כ הוא מתחיל לצוות את מצותיו לא יהיה לך אלקים אחרים על פני, ודברי המחבר אלה הם חזקים מאד, וכבר הסכים לו האברבנאל (פ' יתרו) בשאלה הז' וביתר השאלה הז' באריכות, וכ"כ העקרים (פי"ד מח"א מסופו) ז"ל, וכן דעת הרבה חכמים שאין אנכי בכלל עשרת הדברות אבל היא הקדמה כו' עכ"ל וכן הוא דעת הבה"ג וכ"כ הרשב"ץ בתשובה (ח"א סי' קלט) והביאו מלבי"ם פ' יתרו בעשרת הדברות פסוק ג:

והגאון מלבי"ם זצ"ל בבאורו התורה והמצוה (פ' יתרו פסוק א) רצה לתרץ זה, וז"ל, והרב ר' חסדאי קרשקש בספר אור ה'. אמר שמה שמנה הרמב"ם אנכי ה' אלקיך למצות עשה הוא טעות, כי לא יצויר מִצְוָה בזולת מְצַוֶּה ידוע, וא"כ כשתאמר שהוא מצוה להאמין במציאות ה' כבר הודעתי שיש מְצַוֶּה שהוא ה', וא"כ הנחת אמונת מציאות ה' קודם מה שתאמר שמצוה להאמין באמונה זו, ואין זה מן הקושי, כי יתכן שיקבל צווי ולא יאמין שהוא מחויב המציאות, כי גם עובדי ע"ז היו להם מצות, הגם שהניחו שיש עליון עליהם דקרו ליה אלהא דאלהיא, ובאה המצוה שידע שהוא מחויב המציאות, והרמב"ם באר דבריו כו'. הרי שעיקר המצוה לידע שיש מחויב המציאות, וזה כולל כל פרט האמונות הנתלות בזה, לא זה לבד שיש מצוה, רק שהמצוה הזה הוא מחויב המציאות שכולל כל השלמות, ובזה נכלל כל האמונות הנתלות באלקות עכ"ל:

ולענ"ד אין כל זה נכון כלל, כי הרב ר"ח לא הקשה מטעם כל מצוה בהכרח כבר ידע שיש לו מצוה, רק כל מצוה אלקית בהכרח כבר ידע שיש מצוה אלוה, א"כ כבר ידע שיש מחויב המציאות, שמי שאינו מחויב המציאות אינו אלוק, כי אם לא ידע תחלה שהאלוק המצוה הוא מחויב המציאות א"כ אי אפשר לקרותה מצוה אלקית, ואיך אפשר למנות אותה במצות התורה האלקית, וזה שדקדק הרב ר"ח באמרו ואין ענין להיותה אלקית, זולת היות המצוה האל ית', ר"ל האל האמיתי המחויב המציאות, וזה פשוט וברור והאריכות בזה למותר; — וחזרתי על כל הגדולים ליַשב דברי הרמב"ם, ובעניי לא התישב לי בשום דבר, רק לאמר שגם הרמב"ם מודה שאנכי הוא רק הודעה לבד שנתאמת להם בעת מתן תורה מציאות ה' בתכלית האמת, ע"י השי"ת בעצמו שדבר להם אנכי ה' אלקיך, יותר ממה שכבר ידעו ממה שראו נסי יצ"מ, או ממה שהשיגו בדרך המופת השכלי כמש"כ הרמב"ם (בפל"ג מח"ב), ששני השרשים האלה אנכי ולא יהיה לא נודעו מצד הנבואה לבד כי אם גם מפי גבורת המופת השכלי; אולם הרמב"ם קורא את הידיעה האלקית הזאת בשם מצוה אלקית, והושבה במנין המצות, כמ"ש חז"ל (ר"ה דף כ"ה:) לא תהא שמיעה גדולה מראיה ואף שלשון מצוה ע"פ הוראתה לא שייך בידיעה וכמו שהקשה הרב ר"ח, אבל לא יגרע ערכה בשביל זה, כי אדרבה הידיעה הבאה ע"י הראיה האלקית היא גדולה מהמצוה האלקית, ויש בכלל מאתים מנה, ע"כ יוכל לחשבה במנין המצות האלקיות, ובפרט שפשט הגמ' דמכות (דף כ"ד.) משמע יותר כדבריו, וזה נראה לענ"ד נכון:

וזה כי המצוה המצטרף. ר"ל שהוא המאמר המצטרף. שלא יצוייר מִצְוָה בזולת מְצַוֶּה, ולזה כאשר נטה [אולי צ"ל מנה] אמונת מציאות ה' מצוה א"כ כבר קדם לנו בדעתנו אמונת מציאות ה' זמן מה קודם להמצוה להאמין במציאות ה', שאם לא ידענו מקודם שיש מצוה לא היה שייך לדבר לנו בשמו איזה מצוה, ואחר שכבר ידענו אמונת מציאות ה', א"כ המצוה היא למותר, ואין לומר שהמצוה באה לחזק אמונתו במציאות ה' שמתחלה היתה אמונתו רפויה קצת בידו, כי מה יועיל הצווי אחר שהוא מסתפק אם יש מצוה, א"כ מוכרח שיסוד האמונה במציאות ה' הוא ע"י ידיעה הקודמת. ולא ע"י צווי. וא"כ לא יתכן לקרותה מצוה רק ידיעה, ואם נניח שגם הידיעה הקודמת שלנו היתה ע"י מצוה למשל כשאמר ה' למשה (שמות ג', יד) כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם, אז צוה להם להאמין במציאות ה' וא"כ בעת מתן תורה כבר ידענו שיש מצוה מזמן קדום, ושייך לקרות הדבור אנכי בשם מצוה יען שכבר ידענו ממצוה הקודמת שיש מצוה, זה אינו, כי גם על המצוה קודמת תסוב הקושיא הזאת איך יתכן לקרותה בשם מצוה, כי יתחייב ג"כ שכבר ידעו מציאות ה' קודם לזה, וכן לבלתי תכלית, בקצרה: שאי אפשר למצוה בלא אמונה שיש מצוה, והאמונה שיש מצוה א"א שתהיה ג"כ ע"י מצוה, כי סוף סוף תקשה גם עליה שא"א שתהיה מצוה בלא אמונת שיש מצוה, ע"כ בהכרח כי האמונה שיש מצוה אינה ע"י מצוה, רק ע"י ידיעה, אולם הידיעה הזאת אפשר שתהיה ע"י מופת חושיו כמו יציאת מצרים, או ע"י מופת שכליי, או ע"י ידיעה מקובלת כמו ששלח השי"ת את משה לאמר לבני ישראל אהיה שלחני

לאמונת מציאות האל. ואם נניח גם כן. אמונת מציאות האל הקודמת מצוה. יתחייב גם כן אמונת מציאות האל קודם. וכן לבלתי תכלית. ויתחייב שתהיה אמונת מציאות האל. מצוה בלתי בעל תכלית. וכל זה בתכלית הבטול. ולזה הוא מבואר. שאין ראוי למנות אמונת מציאות האל. במצות עשה. וכבר יראה מפנים. וזה שכבר יראה מהוראת שם המצוה. וגדרה. שלא תפול אלא בדברים שיש לרצון ובחירה מבוא בהם. אמנם האמונה במציאות האל. הוא מהדברים שאין לבחירה ורצון מבוא בהם. יתחייב שלא תפול שם הוראת המצוה בה. וזה ממה שנחקור בו. ממה שיבא בגזרת הצור. ואיך שיהיה. למה שהוא מבואר. היות האמונה הזאת. שרש והתחלה לכל המצות. אם נמנה אותה במצוה. יחוייב שתהיה התחלה לעצמה. וזה בתכלית הבטול, אמנם הביאו אל זה. ר"ל למנות השרש הזה מצוה. המאמר שבסוף גמרא מכות. אמרם תרי"ג מצות נאמרו למשה בסיני. מאי קראה. תורה צוה לנו משה. והקשו תורה בגימ' שית מאה וחד סרי הוו. והשיבו. אנכי. ולא יהיה לך. מפי הגבורה שמענום. וחשבו מפני זה. שאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. שאנכי ולא יהיה לך. שתי מצות. ולזה מנו. אמונת מציאות האל במצוה. והוא מבואר שלא יתחייב זה. לפי שהמכוון שם שהשם הנקרא כן. הוא האלוה. והמנהיג. אשר הוציאנו מארץ מצרים. ולזה היטב הרב רבינו משה ז"ל. לפי דרך זה בספר המצות שלו. שמנה

אוצר חיים המצוה

שלחני אליכם, והם קבלוה מפיו, או ע"י ראיית נבואה כמו בהר סיני, והיא הידיעה הגדולה מכולן שהיא ידיעה אלקית, ובשביל זו נקראת התורה תורה אלקית, ולזה הוא מבואר שאין ראוי למנות אמונת מציאות ה' במצות עשה של התורה האלקית, כי היא איננה בגדר מצוה אלקית רק ידיעה אלקית, והיא שורש התורה והמצוה:

וכבר יראה מפנים. ר"ל עוד יש להוכיח מפנים ואופנים אחרים שאין אנכי מ"ע, שכבר יראה מהוראת שם מצוה וגדרה שלא תפול אלא בדברים שיש לרצון ולבחירה מבוא בהם, ולכן כיון שהאמונות והדעות אין לבחירה ורצון מבוא בהם, יתחייב שלא תפול בהם שם מצוה, וזה ממה שנחקור בו במה שיבא בגזרת הצור, והוא במאמר ב' כלל ט' פרק ט', גם טענה זו הביאה האברבנאל והסכים עמו: ואיך שיהיה למה שהוא מבואר כו' ר"ל עוד קושיא שלישית בפשיטות, שאינה צריכה עיון כשתי הקושיות הקודמות, והיא, למה שהוא מבואר שהאמונה במציאות ה' הוא שורש והתחלה לכל המצות, ואם נמנה אותה במצוה, יתחייב שהמצוה בעצמה תהיה התחלה לעצמה, וזה בתכלית הביטול, כי הדבר פשוט שהסבה והמסובב הם שני דברים. אמנם מה שהביא למוני המצות למנות השורש של המצות למצוה, הוא המאמר שבסוף גמרא מכות. (דף כ"ג: כ"ד.) דרש ר' שמלאי תרי"ג מצות נאמרו לו למשה שס"ה לאוין כמנין ימות החמה, ורמ"ח עשה כנגד אבריו של אדם, אמר רב המנונא מאי קראה, תורה צוה לנו משה, ומקשה הגמרא תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, ומשני אנכי ולא יהיה לך מפני הגבורה שמענום, וחשבו מפני זה שאנכי ולא יהיה הם שתי מצות, ולזה מנו אמונת מציאות ה' במצוה, והוא מבואר שלא יתחייב כן כאשר יבאר אח"כ כונת הגמ' באופן אחר, אך מקודם הוא מבאר כונת הפסוק שאינו מצוה על האמונה במציאות ה', רק הפירוש הוא אנכי ה' ר"ל אני הנקרא בשם זה, הנני אלקיך, הנני האלוק והמנהיג שלך אשר הוצאתיך מארץ מצרים: ולזה הטיב הרב רבינו משה ז"ל, כונתו על הרמב"ן, עם שהלך ג"כ בדרך זה של הרמב"ם בספר המצות שלו, דהיינו בהשגותיו על ספר המצות להרמב"ם, ומנה את אנכי ה' אלקיך במצות עשה בהאמנת אלקות, אך הוא פירש לא על האמונה במציאות ה', רק שנאמין שהעילה והסבה הראשונה הוא הפועל לכל הנמצאים, וזהו אומרו אנכי ה' אלקיך, ולפי זה יהיה פירוש אלקיך פועל כל הנמצאות ובורא לכל הברואים, ומה שמסיים אשר הוצאתיך מארץ מצרים הוא כדמות ראיה על זאת האמונה, וזה, שמיציאת מצרים נוכל לעמוד על יכולת ה' וכי הנמצאות כולם הם בידו כחומר ביד היוצר לעשות בהם כרצונו, א"כ מזה ראיה שהוא בורא העולם: ולזה כבר תפול זאת המצוה על האמונה שהוא אשר הוציאנו מארץ מצרים. ר"ל לפי פירוש הרמב"ן היה מקום נאחז בדרך זה לומר שפסוק אנכי הוא מצוה על האמונה להאמין שהוא אשר הוציאנו מארץ מצרים, ונכלל בזה האמונה שהוא בורא עולם ומנהיגו, שעל פירוש זה לא קשה קושיתו הראשונה, כי אין המצוה להאמין במציאות ה', רק המצוה להאמין שהשי"ת הוא בורא עולם ומנהיגו, ואף שהקושיא השנית שהקשה שלא תפול שם מצוה וגדרה על האמונות תקשה גם לפירוש זה, אך הקושיא הזאת

איננה

המצוה הראשונה. בהאמנת האלהות. והאשנאמין שיש שם עלה וסבה. הוא הפועל לכל הנמצאים. והוא אמרו אנכי יי אלהיך. הנה פירש שם האלהות. היותו פועל לכל הנמצאות. ויהיה לפי זה אמרו. אשר הוצאתיך מארץ מצרים. כדמות ראיה על זאת האמונה. וזה שמשם נעמוד על יכלת השם. וכי הנמצאות כלם בערכו. כחומר ביד היוצר. ולזה כבר תפול זאת המצוה על האמונה. שהוא אשר הוציאנו מארץ מצרים. אלא שהדרך הזה. מבואר הנפילה בעצמו. וזה שאמרם אנכי ולא יהיה לך. כבר יראה שהוא כולל כל הדבור הנמשך עד לאוהבי ולשומרי מצותי. לפי שכבר ישתתפו אלו השני דברים. בדקדוק לשון מדבר בעדו. כאמרו אנכי יי אלהיך אשר הוצאתיך, על פני. כי אנכי יי אלהיך, לאוהבי ולשומרי מצותי. ולפי ששאר הדברות נמשכו בדקדוק לשון מדבר בנסתר. כאמרו לא ינקה השם. כי ששת ימים עשה השם. שבת וינפש. הסכימו שאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה. ולפי שכל המחברים. מונים האזהרות. ראו למנות לא תעשה לך פסל. ולא תשתחוה להם. בשתי אזהרות. והוא האמת בעצמו. הנה אם היה. שנמנה אנכי. במצוה. יהיו ג' ששמענו מפי הגבורה תרי"ד. ואם נחשוב ולא יהיה לך אלהים. באזהרה. שלא להאמין האלהות לזולתו. כמו שכתב הרב יעלו לתרט"ו. ולזה ראוי שנאמר, שלא היתה הכונה באמרם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום. שיהיה כל אחד מצוה. אבל למה ששניהם ישתתפו בלשון מדבר בעדו. כמו שקדם. הוא שבארו שמפי הגבורה שמענום ויתחייב ששתי האזהרות. שבדבור לא יהיה לך. שהם לא תעשה לך פסל וכל תמונה, ולא תשתחוה להם. אשר שמענום מפי הגבורה. ישלימו התרי"ג עם התרי"א אשר שמענום מפי משה. ומה שנשאר לבאר. למה לא מנו. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני. באזהרה. ויהיו אם כן

שלש

אוצר חיים

אינה חזקה כ"כ, כי יש מקום לטוען שלא להודות להכלל הזה, וכנראה מלשון המחבר לקמן שאמר ואם על כל פנים תפול בו אזהרה, דמשמע שיש מקום לטוען לחלוק על כלל זה, ושם פירשנוהו יותר, אולם הקושיא הראשונה שהיא הגדולה והחזקה לא שייכה לפירוש זה, וא"כ יש מקום לדרך זה לומר שאנכי הוא מצוה: אלא שהדרך הזה הוא מבואר הנפילה בעצמו, ר"ל שגם בלא קושיות הנ"ל גם כן אי אפשר לומר שאנכי הוא מצוה ובפשיטות, וזה, שמה שאמרו אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום אין הכונה על שני הפסוקים האלה לבדם, כי כבר יראה שהכונה על שני הדברות האלה, וא"כ הוא כולל כל הדבור של ולא יהיה לך הנמשך עד לאוהבי ולשומרי מצותי, והטעם מה שאמרו על שני הדברות האלה כן, הוא לפי שאלו שני הדברות עד לאוהבי ולשומרי מצותי, בא הכל בלשון מדבר בעדו, כאמרו אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך, על פני, כי אנכי ה' אל קנא, על שלשים ועל רבעים לשונאי, לאוהבי ולשומרי מצותי, אולם שאר הדברות כולם נמשכו בלשון מדבר בנסתר, כאמרו לא ינקה ה', כי ששת ימים עשה ה', שבת וינפש, [מש"כ המחבר שבת וינפש אגב רהטיה כתבו, כי לא נמצא פסוק זה בעשרת הדברות, רק בפ' תשא].ע"כ הסכימו שאנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום; וא"כ הלא יקשה כיון שכל המחברים מוני האזהרות ראו למנות לא תעשה לך פסל, ולא תשתחוה להם, בשתי אזהרות, דהיינו, לא תעשה לך פסל הוא אזהרה על העשיה אפילו לא עבדה ולא קבלה לאלוה כמו שכתב המחבר לקמן, וכ"כ הרמב"ם (הלכות ע"ז פ"ג הלכה ט), וחשבה הרמב"ם במנין המצות בלא תעשין אזהרה ב', ולא תשתחוה להם הוא אזהרה על השתחויה אפילו אין דרך עבודתה בכך, כדאיתא בסנהדרין (ס"ג.) וחשבה הרמב"ם באזהרה ה', והוא האמת בעצמו, כי לאוין אלו ראוים למנות כל אחד בפני עצמו במנין המצות, וא"כ אם נמנה גם אנכי ה' אלקיך במנין המצות, יהיה ג' מצות ששמענו מפי הגבורה, אם לא נחשוב גם ולא יהיה לך במנין המצות, ויהיה מספר המצות תרי"ד; ואם נחשוב גם ולא יהיה לך, באזהרה כדעת הרמב"ם שפירושו שלא להאמין האלקות לזולתו, יהיו ד' מצות ששמענו מפי הגבורה ויעלו מנין המצות לתרט"ו; ולזה **ראוי שנאמר שלא היתה הכונה באמרם אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום שיהיה כל אחד מצוה, והן** משלימות את מספר התרי"ג, רק הכונה ששני הדברות האלו שמעו מפי הגבורה לפי שבאו בלשון מדבר בעדו כמו שקדם, ולכך יתחייב ששתי האזהרות שבדבור ולא יהיה לך, שהם לא תעשה לך פסל וכל תמונה, ולא תשתחוה להם ששמענום מפי הגבורה, הן משלימות את מספר התרי"ג עם התרי"א אשר שמענום מפי משה:

ומה שנשאר לבאר למה לא מנו לא יהיה לך באזהרה ויהיו אם כן שלש אזהרות בדבור

ההוא

שלש אזהרות בדבור ההוא. וזה ממה שיתבאר בקלות. וזה שאם היו האמונות ממה שאין לרצון ולבחירה מבא בהם הנה לא תפול שם אזהרה עליהם. ואם על כל פנים תפול שם האזהרה. הנה יהיה פירוש לא יהיה לך. שלא יקבל דבר אחר באלוה. וכבר התבאר בסנהדרין שהוא חייב מיתה. והנה לא ראו לחשוב. לא יהיה לך. ולא תשתחוה להם בשתים. לפי שהשרש בשתיהם אחד והוא קבלת האלהות. ואמנם לא תעשה פסל הוא אף על פי שלא עבדה ולא קבלה. ולזה מנו אותם בשתים. אבל לא עלה על דעתם לחשוב אנכי השם במצוה. למה שהוא שרש והתחלה לכלל המצות. כמו שקדם. וכאשר התבאר היות האמונה הזאת. שרש והתחלה לכלל האמונות התוריות והמצות. הנה ראוי שנחקור עליה. ועל אופן עמידתנו בשרש הזה. ואולם להיות האמונות התוריות. מהם. פנות ויסודות. ואמנם ישתתפו כלם בהיותם אמונות יאמינם המאמין בתורת האל יתברך וישתבח שמו לעד. והכופר בהם ככופר בכל התורה. ומהם סברות שהדעת נוטה אליהן אבל מי שלא יאמינם לא נקרא כופר. והיתה כונת החלק הזה אמונת פנות ודעות התורה האלקית יתברך וישתבח שמו. הנה ראינו לחלק החלק הזה לארבעה מאמרים. הא'. בשרש הא'. שהוא התחלה לכל האמונות התוריות. הב'. באמונות שהם פנות ויסודות לכלל המצות. הג'. בדעות האמתיות אשר נאמין בהם אנחנו והמאמינים בתורת האל יתברך

אוצר חיים

ההוא. ר"ל עד הנה דברנו שאין ראוי למנות אנכי למצוה, לפי שהוא שורש המצות, אך נשאר לנו לבאר למה לא מנו לא יהיה לך אלקים אחרים על פני באזהרה, ויהיו שלש אזהרות בדבור ולא יהיה לך ששמענו מפי הגבורה ויעלה מספר המצות תרי"ד, על זה השיב כי זה יתבאר בקלות, וזה, ראשית יש לומר שהוא מטעם שכתבנו למעלה שכיון שהאמונות ודעות הוא דבר שאין לרצון ולבחירה מבא בהם ע"כ לא תפול שם אזהרה עליהם, ולכך לפי פירושו של הרמב"ם שלא יהיה לך אלהים אחרים על פני הכונה שלא להאמין האלקות לזולתו, א"כ הוא ענין אמונות ע"כ לא תפול בו אזהרה:

ואם על כל פנים תפול בו אזהרה. ר"ל וגם אם נודה לדעת הטוען שגם בזה שייכה אזהרה, ויותר נ"ל באור דבריו כך, שר"ל גם אם נחלק בין מצוה להאמין, ובין אזהרה שלא להאמין, האזהרה שייכה גם באמונות, שאין לרצון ולבחירה מבא בהם שהוא צריך להסיח דעתו ממנה וכמש"כ הרמב"ם (בהלכות ע"ז פ"ב הלכה ג) וז"ל ולא ע"ז בלבד הוא שאסור להפנות אחריה במחשבה, אלא כל מחשבה שהוא גורם לו לאדם לעקור עיקר מעקרי התורה מוזהרים אנו שלא להעלותה על לבנו, ולא נסיח דעתנו לכך, ונחשוב ונמשוך אחר הרהורי הלב כו' שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם ואמרו חכמים אחרי לבבכם זו מינות כו' עכ"ל, וחשבה הרמב"ם במנין האזהרות, מכל מקום יש לומר טעם אחר למה לא מנו לא יהיה לך אלהים אחרים במנין אזהרות, כי באמת אין פירוש הכתוב שהוא אזהרה שלא להאמין האלקות לזולתו כמו שפירשו הרמב"ם, רק הפירוש הוא שלא יקבל דבר אחר באלוק, כמשמעות הכתוב לא יהיה לך אלהים אחרים על פני, ובאמת הרמב"ן בפירוש התורה פירש בו שתי הכונות האלה, וא"כ הוא דבר שחייב עליו מיתה כמו שהתבאר בסנהדרין במתניתין (דף ס' ע"ב), וע"כ לא ראו לחשוב לא יהיה לך, לא תשתחוה להם בשתים, לפי שהשורש בשתיהם אחד, הוא קבלת האלקות ובשתיהן הוא חייב מיתה, ע"כ הוא נחשב רק לאזהרה אחת, משא"כ לא תעשה לך פסל הוא אזהרה בפני עצמה שהיא אזהרה על העשיה אע"פ שלא עבדה ולא קבלה, כמו שכתבתי לעיל, ואין בה מיתה רק לאו לבדו, ע"כ מנו אותם בשתים; והנה ראוי לדעת שמש"כ המחבר שאין לחשוב אותם בשתים לפי שהשורש בשתיהם אחד, זהו כדעת הרמב"ן בספר המצות, אבל הרמב"ם שחשב לא תשתחוה להם ולא תעבדם לשתי אזהרות א"כ לא ס"ל הכלל הזה, אולם ראוי לדקדק קצת, מדוע לא הקשה המחבר גם מלא תעבדם שהוא כתוב ג"כ בדבור ההוא, ויהיו ארבע אזהרות בדבור ההוא ששמענו מפי הגבורה, ויתורץ ג"כ באותו התירוץ לפי שהשורש בשלשתם אחד, וכן הוא באמת דעת הרמב"ן, ונראה לי משום דזה הוה מילתא דפשיטא דלא תשתחוה להם ולא תעבדם אין למנותם בשתים כיון שהם משורש אחד כמש"כ הרמב"ן רק הקשה כאן על לאו דלא יהיה לך ולא תשתחוה להם דלכאורה היה נראה שהם שתים, כי הפירוש, לא יהיה לך לפי פירוש הרמב"ם אין בו חיוב מיתה, לכך הוא בא לתרץ דהפירוש לא יהיה לך, היינו שלא יקבל, וא"כ יש בו חיוב מיתה ולכך אין להשבו בשתים עם לא תשתחוה:

מהם פנות ויסודות. ומהם שאינן פנות אבל הם דעות אמיתיות כו׳. כנ"ל.

הד'. בסברות שהדעת נוטה אליהן. והנה אופן הדבור בהן בב' דרכים. הא'. באור ענינם לפי מה שתגזרהו התורה. והב'. באופן עמידתנו עליו, וישתבח שמו:

על שש ועשרים הקדמות להרמב"ם ז"ל.

הביאם המחבר

בְּלִי [א]תַּכְלִית וְכֵן [ב]רַבִּים [ג]וְעָלוֹת וְנָע [ד]אַרְבַּע וְ[ה]צֵאת פּוֹעַל [ו]עֲלִילוֹת
בְּ[ז]הֵחָלֵק [ח]יֵקַר נוֹחַ בְּכָבוֹד [ט]בְּגֵו [י]וָגֵו [יא]קְצַת חָלוּק [יב]לְכַלּוֹת
[יג]דְּבֹק סִבּוּב [יד]בְּרֹאשׁ הֶעְתֵּק [טו]וְעֵת נָע [טז]חֲשׁוֹב גֶשֶׁם [יז]לְהָנִיעַ [יח]פְּעֻלּוֹת
[יט]עֲלוֹל אֶפְשָׁר [כ]מְחוּיָּב לֹא [כא]וּמְרֻכָּב [כב]וְגֵו בָּלוּל [כג]וְתַם [כד]כֹּחַ שְׁלוּלוֹת
נָתוּן [כה]צוּרָה [כו]בְּאֵין חִדּוּשׁ וְאוּלָם לְבַדָּהּ זֹאת בְּדוּיָה הִיא לְמַלֹּאות
בְּמִסְפָּר הֵם אֲבָנִים שֵׁשׁ וְעֶשְׂרִים לְיַסֵּד בָּם דְּבַר שָׁלֹשׁ שְׁקוּלוֹת
מְצִיאוּת אֵל וְיִחוּדוֹ וְאֵין גּוּף וּפִיּוֹת זוּ יָבִינוּ הֵן פְּלִילוֹת
אֲנִי יִצְחָק לְזִכָּרוֹן חֲצַבְתִּים לְמִזְבֵּחַ גָּדוֹל מַרְבֶּה לְתִפְלּוֹת
וִּדּוּי פֶּה יְהִי כוֹפֶר לְחַטָּאת לְדַבֵּר בָּהּ כְּאַחַת הַ־נְּבָלוֹת
אָכֵן מוֹדֶה וְעוֹזֵב הוּא יְרוּחָם לְבוֹרֵא כֹל וְהוּא נוֹרָא עֲלִילוֹת.

באור השירה הזאת

אמר המפרש, נעלם מאתנו מי הוא המשורר הלזה יצחק אשר יצא לשוח בשדה השירה הנכבדה הזאת, וכפיו שטוחות בתפלתו לקבל תשובתו, אמנם השירה הזאת עדה לעצמה כי מחברה היה אדם גדול מאד נעלה, מליץ ומשורר גדול, חוקר וחכם תלמודי; גם שמו היה נודע ומפורסם מאד בישראל, כאשר יעיד עליו אומרו אני יצחק כו' שזה כמי שאמר אני יוסף אשר נבלעתי בין העמים הנני עומד לפניכם; ולפי הזמן והמקום של הדפסת הספר הזה שהוא בשנת שט"ו בעיר פירארא באיטליא, נראה שהוא היה אחד מהאנוסים בספרד, אשר נמלט מארץ הדמים הזאת ובא לאיטליא אשר היתה אז מקום מפלט להנמלטים מחמת המציק; ואחשבה אולי הוא יצחק בן ר' יהודה אברבנאל בן השר דון יצחק אברבנאל, אשר מלך פורטוגאל גזלו ממנו, ויכניסהו בדתו תחת אביו בהיותו ילד בן שנה, בשנת רנ"ו, ואביו יהודה אברבנאל קונן עליו בשירו, בהיותו כבר כבן שתים עשרה שנה ועדן לא ראה אותו, ויצוהו לזכור תמיד את תורת משה ולשגות באהבת שפת קדשנו וספריה, והתפלל לה' שישיבהו אל עמו ואל דתו, ודון יהודה אברבנאל האב האומלל הזה התאבל על בנו ימים רבים; וכתוב בספר תא"י (סוף חלק ד) כי יש מכותבי דה"י אשר ישערו בהשערה קרובה כי אחרי עשרים שנה הצליח ביד הבן יצחק לנסוע מארץ ספרד ונסע לארץ תוגרמה, כי לפי השערתם היה ירא לשבת

לשבת באיטליא בארץ אשר בחרו בה אביו ומשפחתו בעיר פירארא, ולדעתי קרוב הדבר שבא תחלה לפירארא, לראות את הוריו ומשפחתו אשר בכו עליו כל הימים ותמיד כל היום שמו בפיהם כמו שקונן עליו אביו „**אשר יצחק קראתיו גדול בישראל. בהורי, כבן ישי והוא נר מערבי**" ובאחרונה נסע לארץ תוגרמה, מיראתו להשתקע באיטליא, ובפירארא כתב השיר הזה ונשאר ביד משפחתו, ומסרוהו להדפיסו במבוא הספר הנכבד אור ה' אשר אביהם זקנם השר דון יצחק אברבנאל היה אוהבו מאד ולא זז מחבבו כמו שכתבנו למעלה בהקדמתנו, וגם להיותו מדבר בעשרים ושש הקדמות של הרמב"ם שהביא המחבר; —

והנה השיר הנכבד הזה הוא יקר מלבד איכותו, שהוא חורז את כל העשרים ושש הקדמות של הרמב"ם בסדר מלותיו, ומקשרם והיו לאחדים בידו, וגם הרעיון החורז את כל המלות יחד הוא נעלה ונשגב, ידבר רמות על המציאות כולה, העליונים והתחתונים, ועל הנפש השוכנת כבוד באדם, ושכל רשעי ארץ כעשן יכלו; על הגלגלים הסובבים על ציריהם ועל תנועת הזמן, כי הם כולם גשמיים ונבראים, ואינם מחויבי המציאות, ורק השי"ת לבדו הוא מחויב המציאות והוא אחד בתכלית האחדות וליכלתו אין גבול ותכלית; על התפלה, שאם המתפלל לבבו יבין כי השי"ת אשר אליו בפיו יקרא, הוא אחד ואינו גוף, רק אז תפלתו תפלה; אחר כן ישפוך המשורר את נפשו לפני ה', מתודה ומבקש סליחה על חטאת שפתיו בתמונת מציאות ה' כאחת הנבלות, כי מודה ועוזב הוא ירוחם; בדבריו האחרונים אנו רואים שהיה גם חכם תלמודי, כאשר נראה בעליל כי מליצותיו יסודתן במאמרי הז"ל בתלמוד, כאשר יתבאר; וכן יקר ונכבד מאד השיר הזה מלבד מלאכתו, שחברו על משקל, יתד ושתי תנועות, ויתד ושתי תנועות, ויתד ותנועה, בדלת, וכן בסוגר, וכל זה בסדור ישר, שלא הצטרך לשבר את המלות ולחלקן, חציה אל הקודם וחציה לאחריה, כאשר תראה בעיניך שכל השיר הוא עומד על שלשה עמודים ישרים בדלת, ועל שלשה עמודים ישרים בסוגר, — לבד מלה אחת שבורה והיא הנבלות, ואולי עשה כן בכונה ע"ד הכ' (דברים יב, ג) ושברתם וגו'. והנה הנקודות של השיר אני עשיתי, וכן אנכי צייני על המלות מלמעלה אותיות א' ב', להורות על מקום מספר הכ"ו הקדמות של הרמב"ם ז"ל. ומעתה נבא אל הבאור בע"ה:

בלי תכלית וכן רבים ועלות, ונע ארבע, וצאת פועל עלילות, שעור המאמר הוא כך, בצאת פועל עלילות בלי תכלית, וכן רבים, ועלות, ונע ארבע, ור"ל כאשר יצאו אל הפועל עלילות בלי תכלית, והם השכליים העליונים שאין להם תכלית וסוף שהם נצחיים, וכן רבים שהם רבים מאד וכמשה"כ היש מספר לגדודיו, ועלות שכל אחד מהשכליים העליונים הוא עלה להשכל שלמטה ממנו, ונע ארבע, ר"ל ולמטה מן השכל האחרון הם ארבע יסודות שיש לכל אחד תנועה אחרת, והם אש רוח מים עפר, שזה מתנועע למעלה וזה למטה כו' בעת שכל עלילות האלה שהם כלל המציאות העליונים והתחתונים יצאו אל הפועל, אז, בהחלק יקר נוה בכבוד בגו, ר"ל בחלק אחד מכלל המציאות, יקר הנפש יניח בכבוד בגוף, והוא האדם, אבל, וגו קצת חלוק ר"ל הגוף של קצת אנשים הוא חלוק שלא ישכן בהם יקר הנפש, כי רשעים בחייהם קרוים מתים, לכלות, והם כלים ונפסדים ואין להם השארת הנפש, והמליצה יקר נוה בכבוד בגו וגו קצת חלוק הוא כמליצת הכתוב (תהלים מט) ואדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו:

דבק סבוב בראש העתק, ועת נע חשוב גשם להניע פעולות, פירוש, דבוק סבוב, השג בשכלך את הגלגל שהוא בראש ההעתק, שכל תנועות ההעתקה ממקום למקום מסתעפות מתנועת הגלגל, כמש"כ הרמב"ם (בתחלת פרק א מח"ב) שדבר זה הוא היסוד והתחלה לעשיית המופת על מציאותו ית'; **ועת נע חשוב גשם**, ר"ל והעת אשר בה הגלגל נע, השוב אותה גשם, שאין הזמן דבר רוחני כאשר יחשבו אחרים, שהזמן הוא בלתי נברא, כי באמת גם הזמן הוא נברא והוא גשם, כי הוא מקרה המקרה של הגשם כמו שכתב הרמב"ם (פי"ג מה"ב), והגלגל יסובב להניע פעולות, כי כל הפעולות הטבעיות תעשינה ע"י תנועת הגלגל, עלול אפשר, ר"ל והגלגל הוא עלול ויש לו עלה, והוא אפשרי המציאות ואין הגלגל אלוה ח"ו, אבל מחויב לא, ר"ל אבל המחויב המציאות והוא הבוי"ת איננו עלול, ולא אפשרי המציאות רק מחויב המציאות; ומורכב וגו בלול, ותם כח, שלולות, ר"ל כל הבחינות הללו הן שלולות מן הבוי"ת, כי המחויב המציאות איננו מורכב, ולא גשם בלול מחומר וצורה ומקרים, ולא תם כחו, כי כחו הוא בלתי בעל גבול ובלתי בעל תכלית:

נתון צורה באין חדוש ואולם לבדה זאת בדויה היא למלאות, פירוש, נתון צורה באין חדוש להאמין כדעת ארסטו שנתינת הצורה בהחומר הוא באי' חדוש העולם, זאת ההקדמה לבדה היא בדויה ושקר' וכמש"כ הרמב"ם (בפרק ע"א מח"א) שהוצרך לכותבה רק למלאות מספר ההקדמות הנצרכות להמופת על מציאות ה', יען כי לדעת מאמיני החדוש אין צריך מופת על מציאות ה', וז"ל, הנה כבר התבאר לך כי מופתי מציאות ה' ואחדותו והיותו בלתי גשם צריך שילקחו לפי הנחת הקדמות אז יעלה בידנו המופת השלם יהיה העולם קדמון או מחודש עכ"ל; במספר הם אבנים שש ועשרים ליסד בם דבר שלש שקולות, ר"ל עם אבני ההקדמות האלה נבנה היסוד להביא מופת על שלש השאלות השקולות וחשובות מאד, והן:

מציאות אל, ויחודו, ואין גוף, ופיות זו יבינו הז פלילות, פירוש השלש שקולות הן מציאות ה'

ה׳, ואחדותו, והרחקת הגשמיות, והפיות של האנשים אשר זו יבינו הן מתפללות להשי״ת, ולא לזולתו, תשא״כ אם לב האדם לא יבין שלש אלה, הגם שבפיו הוא מתפלל להשם אבל אם איננו יודע אחדותו, או הרחקת הגשמיות אין התפלות אליו, כי המצויר במחשבתו אינו השי״ת; והנה מלת יבינו נקדתי בקמץ תחת היוד כמשפטו, ולפי משקל השיר היה צריך להיות נקוד בשוא, אך לא נמצא כן, אולם כבר היה יכול המשורר להחליף מלת יבינו במלת מבינים, ואז היה לו שוא כראוי, ואולי אמת היה כתוב מבינים; ולקמן תמצא עוד פעם אחת כדבר הזה במלת אכן:

אני יצחק לזכרוז חצבתים למזבח גדול מרבה לתפלות. שיעור המאמר הוא כך, אני יצחק גדול מרבה לתפלות, ר״ל אני גדול החוטאים שהרביתי בתפלות, וכמ״ש חז״ל (בהוריות דף ח.) ע״פ וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה איזו מצוה ששקולה כנגד כל המצות זו ע״ז, חצבתי את האבנים האלה למזבח; ואין לפרש מזבח גָּדוֹל מרבה לִתְפִלּוֹת, כי מלבד שאין לזה טעם, גם משקל השיר איננו מניח להנקד כן; וודוי פה יהי כופר לחטאת לדבר בה כאחת הנבלות, על חטאתו שדבר באמונת מציאות ה׳ בענין האחדות ואינו גוף כאחת הנבלות; והנה מה שהמשורר אמר במליצתו שבנה מזבח והתודה עליו, נראה שמליצתו זו לקוחה ממאמר חז״ל (סנהדרין דף מג:) ע״פ זובח תודה יכבדנני כל הזובח את יצרו ומתודה עליו; ויותר מזה נראה בהמלות „מרבה לתפלות" כי מליצה זו מקורה מדברי חז״ל (ב״ב דף צ:) אין מוציאין פירות מארץ ישראל דברים שיש בהם חיי נפש כו׳ ריב״ב מתיר ביין מפני שממעט את התיפלה, ומזה יצא לו שיש לומר כמו כן מרבה לתיפלה, וזה יעיד כי המחבר השיר הזה היה גם חכם תלמודי: וכן דבריו בסוף השיר יתנו עדותם עליו כאשר נבאר שם: אכן מודה ועוזב הוא ירוחם לבורא כל והוא נורא עלילות; מלת אכן נקדתי בקמץ תחת הא׳ כמשפטו, שלא נמצא בחטף, ולפי משקל השיר היה צריך להיות בחטף; ואולם נראה כי המשורר היה יכול להחליף מלת אכן במלת אבל, כי אכן יש ה׳ אבל שרה אשתך, שניהם תרגם אונקלוס בקושטא, וכתב הראב״ע שהוא נרדף בענין עם אכן (עי׳ תל״ע סי׳ ש״ם), ואולי באמת היה כתוב אבל, ומפאת דמיון האותיות נחלף להכותב במלת אכן; והנה יש לדקדק על אומרו והוא נורא עלילות, שאין דרך המשוררים לסיים החרוז בהמלות שכבר סיים בהן, ואם לא שבפעם השנית יש לה הוראה אחרת, וכבר סיים החרוז הראשון במלת עלילות, ובאמת כלום היה חסר להמשורר לסיים חרוזו במלות אחרות, כמו „והוא שומע תפלות", והוא נאות יותר בכאן לסיים בה תפלתו, ועוד הרבה מאד לאין ספורות, ועוד שהתואר והוא נורא עלילות אין לו טעם כאן, שאין לו קשור אל מודה ועוזב הוא ירוחם, הדברים האלה יכריחונו לאמר כי היה להמשורר בזה איזו כונה, ולדעתי ירמוז בזה על קורות ישראל בדורו, וזה, כי המשורר מפרש נורא עלילות כדעת התרגום (תהלים סו; ה) נורא עלילה על בני אדם, שהוא מלשון עלילות דברים, מרי תסקופין על בני נשא; כי השי״ת מביא על עמו רעות רבות וצרות, והם רק עלילות דברים, למען יעמדו בנסיון על קדושת שמו, ויורה על אמתת הבאור הזה כל המזמור ההוא, כמ״ש (שם י׳) כי בחנתנו אלקים צרפתנו כצרוף כסף. הבאתנו במצודה שמת מועקה במתנינו, וזה מפורש מדבר על יסורי הפאלטר של האינקוויזיציא; הרכבת אנוש לראשנו באנו באש ובמים, כי המלוכה לא היתה עושה רע לישראל שהם עבדיה הנאמנים, אבל יען כי המלוכה מסרה היכולת להכהנים הקנאים לשפוט אותנו על עניני אמונה ודת, ע״כ באנו באש ובמים, וכן דרשו חז״ל במגילה (דף יא.) **הרכבת אנוש לראשנו, באנו באש ובמים. באש בימי נבוכדנצר ובמים בימי פרעה ותוציאנו לרויה בימי המן**; ולכאורה מה שחשב נבוכדנצר, פרעה והמן אינם כסדרם לא מן הקודם אל המאוחר ולא מן המאוחר אל הקודם? ובאור הדברים, כי הרכבת אנוש לראשנו דרשו על המן, כמו שדרשו שם אח״כ בקום עלינו אדם ולא מלך, ונמצא שתחלת הכתוב מדבר בהמן ולכך הקדים את נבוכדנצר, ואח״כ את פרעה, כי הפסוק חוזר מן המאוחר אל הקודם, ופירוש הכתוב הוא כך, **הרכבת אנוש לראשנו** המון אנשים פחותים, נוסף על מה שכבר בחנתנו בדורות הראשונים ע״י הקדמונים באש ובמים, ובכ״ז ותוציאנו לרויה שנשארנו קיימים באמונתנו וז״ש ותוציאנו לרויה בימי המן כי סוף הפסוק הוא מסיים דבריו שבתחלת הפסוק; — וזהו תכלית מה שברא הקב״ה את הרע בעולם, למען נעמוד כנגדו בנסיון; ומעתה צריך שיובן גם מה שאמר המשורר **לבורא כל** והוא נורא עלילות, ר״ל לבורא רע, וכמשחז״ל (ברכות דף יא:) שיסדו במטבע הברכה יוצר אור ובורא חשך עושה שלום **ובורא את הכל**, שהוא לישנא מעליא, והכונה ובורא רע, כדכתיב קרא (ישעיה מה, ז׳) יוצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע, והכונה שברא רעות רבות וצרות, והוא נורא עלילות על בני אדם לעמוד בנסיון; ובאשר המשורר הזה היה מן האנוסים אשר אח״כ נמלטו ע״כ אמר ומודה ועוזב הוא ירוחם, לבורא כל והוא נורא עלילות! וזה לדעתי ברור בכונת המשורר הנעלה הזה; והשי״ת ברחמיו אל ימעטו לפניו נסיונותינו, וכל התלאות אשר מצאונו ולמען כבוד שמו הגדול ימהר ויחיש לגאלנו, ומארבע כנפות הארץ יקבצנו, ויביאנו לציון עיר קדשנו, במהרה בימינו אמן:

המאמר הראשון

בשרש הראשון שהוא התהלה לכל האמונות התוריות והוא אמונת מציאות האל ית'. אמנם למה שהקדמנו יתבאר ענינה ב' ענינים. הא' באור הגבולים הנופלים בה. והב' יחס האחד אל האחר. כאלו תאמר היוב הנשוא לנושא או שלילתו ממנו. והוא מבואר מענין ההקדמה הזאת רוצה לומר אמרנו שאלוה נמצא, שהגבול הנושא הוא האלוה והנשוא הוא הנמצא, והוא מבואר שהאל יתברך נעלם תכלית העלם כמו שיבא בג"ה, הנה אין ענין זאת ההקדמה אלא שהסבה והתחלה לכלל הנמצאות נמצאת, ולזה היה העיון בשרש הזה בדרך השני לבד. והוא אופן עמידתנו באמתתו, ולזה ראוי שנחקור אם עמדנו על אמיתת השרש הזה מפאת הקבלה לבד והיא התורה מהאל יתברך, או אם עמדנו בו מפאת העיון והחקירה ג"כ, ולפי שהראשון ממי

שהתחיל

(א) **אמנם** למה שהקדמנו; לעיל בסוף הצעת הספר אמר שאופן דבורו בכל ספרו זה הוא בשני דרכים, הא' בבאור הענינים, הב' באופן עמידתנו עליו, ולזאת אמר כי הדרך הא' בזה והוא באור הענין של מציאות ה', הוא ב' ענינים, האחד הוא באור הגבולים של המאמר, והב' היחס של גבול אחד אל השני, ר"ל כשאמרנו האלוה נמצא הנה יש במאמר זה שני גבולים, ר"ל נושא ונשוא, נושא המאמר הוא האלוה, והנשוא שהוא נמצא, וכל מאמר הוא או משפט מחייב או משפט שולל, למשל המאמר האדם הוא חי הוא יחס הנשוא אל הנושא במשפט מחייב, האבן איננו חי הוא משפט שולל; והנה הוא מבואר מענין ההקדמה הזאת שאמרנו האלוה נמצא [מה שקרא את השורש הזה בשם הקדמה כ"ל לפי שהאמונה השלמה במציאות ה' תושלם רק ע"י שלשה שרשים, והם מציאות ה', אחדותו, והרחקת הגשמיות, כאשר יתבאר בסמוך (אות ג), ע"כ השורש הזה לבדו קראו הקדמה] שגבול הנושא הוא האלוה, והנשוא הוא הנמצא, והוא מבואר שהשי"ת הוא נעלם בתכלית ההעלם, כמו שיבא בע"ה בכלל ג' פרק א' מזה המאמר, וא"כ אי אפשר לבאר בזה לא גבול הנושא מהו האלוה ולא גבול הנשוא מהו נמצא, כי אין מציאותו ית' כמציאתנו, כי מציאותו ית' היא עצמותו, ע"כ כמו שנעלם מהו עצמותו כן נעלם מהו מציאותו, אולם יחס הנשוא אל הנושא הוא ידוע שהוא יחס החיוב ואינו צריך באור, א"כ אין ענין זאת ההקדמה מה שיש לנו לבאר ענין מציאות ה' אלא מצד מעשיו לבד, ולומר שהסבה וההתחלה לכלל הנמצאות נמצאת, אף שאין אנו יודעים את מהותה, וכמ"ש במדרש (ב"ר א) בראשית ברא אלקים. משברא עולמו אח"כ הזכיר שמו; ולזה נשאר לפנינו בזה רק לבאר הדרך השני, והוא אופן עמידתנו עליו, שזה שאמרנו שכל הנמצאות יש להם סבה ראשונה אם ידענו זה רק מפאת התורה האלקית לבדה, או שנוכל לעמוד על זה גם מפאת העיון והחקירה השכליית; ועיין לקמן תחלת כלל ג' שכתב המחבר שכאן כתב בקצרה, ושם הוא מרחיב הדבור בזה:

(ב) **ולפי** שהראשון כו'. למען תדע מי המה הפילוסופים האלה אשר קראם בשמותם, אביא בזה מש"כ הרמב"ם באגרותיו במכתבו לר"ש אבן תבון זה לשונו: ובכלל אומר לך לא תתעסק בספרי מלאכת ההגיון אלא במה שחבר החכם אבונצ"ר אלפראב"י לבד, כי כל מה שחבר בכלל, ובפרט ספר התחלות הנמצאות שלו הכל סלת נקיה, וכמו כן אבובכר בן אלצאי"ג, חכם פילוסוף גדול ודבריו וחבוריו כולם נכוחים למבין וישרים למוצאי דעת, וספרי ארסטו הם השרשים והעקרים לכל אלו החבורים של החכמות, ולא יובנו אלא בפירושיהם פירוש אלכסנדר, או תמסטיוס, או באור אבן רש"ד, ודברי אפלטון רבו של ארסטו בספריו וחבוריו הם עמוקות ומשלים, והם עוד ממה שיספיק לאדם משכיל זולתם לפי שספרי ארסטו תלמידו הם שיספיקו על כל מה שחבר לפניהם, וספרי עלי אבן סינא אע"פ שיש בהם דיוק טוב ועיון דק אינם כספרי אבונצר אלפראבי, אבל ספריו מועילים והוא ג"כ איש ממה שראוי לך להתעסק בדבריו ולהתבונן בחבוריו עכ"ל בקצרה; גם בספר המורה הביא שם הפילוסוף אלפראב"י (פרק ע"ג מח"א ופרק ע"ד בדרך השביעי, ופע"ו ופי"ה מח"ב, ופי"ט מה"ג); ושם הפילוסוף המעולה אבובכר בן אלצאי"ג (פרק ע"ד מח"א בדרך השביעי

שהתחיל בדבור מפאת החקירה הוא ארסטו בספריו בטבעיות ובמה שאחר הטבע, ומפרשי ספריו כמו תמסטיוס ואלכסנדר והאחרונים כמו אבונצר ון' רשד והמחברים אחריו כמו בן סינא ואבוחמד ור' אברהם ן' דאור, והיה הרב המחבר בספרו מורה הנבוכים נשתמש ברוב הקדמותיהם על צד הקצור לבאר השרש הזה בדרכים מתחלפים. וראה הרב לצרף עם זה שני שרשים יקרים. והם היותו יתברך אחד, והיותו לא גוף ולא כח בגוף. הנה ראינו לחקור על מופתיו אם הם נותנים האמת על כל פנים בג' השרשים האלה. אם לא. לפי שהם לקוחים מכל דברי הפלוסופים הראשונים. וכל מה שנאמר בהם זולתו אין לשום לב עליו. ולפי שהמופתים בנויים על שש ועשרים הקדמות שהניח בראש החלק הב' מספרו. הנה יהיה סדר העיון בזה בשני דברים האלה. האחד. אם ההקדמות אשר נשתמש בהן בבאור השרשים האלה מבוארות האמת באור מופתי. שהוא, אם

לא

אוצר חיים

השביעי, ופ"ט מח"ב; וגם אלכסנדר הביא (בפרק ג' מח"ב, ובס"פ י"ג ופט"ו) וגם תמסטיוס מביא (פע"א מה"א); והנה מש"כ המחבר ואבן רש"ד והמחברים אחריו כמו אבן סינא, נראה כי מלת אחריו איננה סובבת על אבן רש"ד, רק על אבונצר שהשב קודם, כי אבן סינא היה קודם אבן רש"ד, כנראה מדברי מהרי"א (פ' יתרו פסוק ט"ז) שבא אבן רש"ד אחר אבן סינא והקרו וסתר דעותיו, וכן נראה מהמפרש קרשקש על המורה בהקדמה י"ט לח"ב; והנה ראיתי בפירוש האברבנאל למורה (פרק י"ט מח"ב) בד"ה סוף דבר שכתב שהרמב"ם לא ראה דברי אבן רש"ד, כי בזמן אחד היו מרוחקים מארצותם, הרב במצרים ואבן רש"ד בקירטבה עכ"ל, והוא פליאה בעיני משני טעמים, האחד שהרי הרב כתב מפורש במכתבו לר"ש אבן תבון שילמוד את באור אבן רש"ד, שנית שהרי גם הרב היה בימי בחרותו בקורטבה ושם נולד והיה נקרא רבינו משה הספרדי כמש"כ בסדה"ד, וכבר בימי בחרותו למד ספרי החכמה, שהרי השלים פירוש המשניות בהיותו בן כ"ג שנה, וא"כ כבר ראה בספרד דברי אבן רש"ד, ולישב זה צריך לומר, כי אבן רש"ד חבר ספריו אחר שכבר יצא הרמב"ם מספרד, והמכתב שכתב לר"ש אבן תבון שהזכיר את אבן רש"ד, כתב לעת זקנותו, כמבואר שם „כי הלום כחות הגוף מהובר אל הזקנה אני"; ומצינו בדברי מפרשי המורה הרש"ט והנרבוני כמה פעמים שכותבים שדברי הרב לקוחים מדברי אבן סינא, אולם דעתם הם היא כדעת אבן רש"ד; וראיתי בספר דברי ימי עולם (ציון של"ג בסופו) שהאריך לספר בשבח גדולת אבן סינא ואבן רש"ד הבא אחריו, ושונות היו מחשבות האחרון מן הראשון, ובאוריו לספרי ארסטו שונים מבאורי אבן סינא, וע"כ נפלגו אז חכמי הערביים לשתי מפלגות, למפלגת אבן סיניס ומפלגת אבן רש"ד; ומה שכתב המחבר ור' אברהם אבן דאור, הוא הראב"ד הראשון שחבר ספר הקבלה והיה פילוסוף ותוכן גדול, וחבר ספר אמונה רמה, הביאו העקדה שער א' ועיין בסה"ד (ד"א תתק"י) בשם ש"ק שאותו הזכיר הרמב"ם לשבח במכתבו לר"ש אבן תבון הנ"ל, ולא את ראב"ד השני בעל ההשגות, אך סופרי זמננו אומרים שהוא הראב"ד בעל ההשגות לפי שכותב עליו הרב הגדול שבפיסקיר"א, והיא עיר קטנה בצרפת, והראב"ד הראשון היה ספרדי כמו שמעיד על עצמו בספרו אמונה רמה הנ"ל, והוא נמצא בכת"י בבתי עקד בכמה מקומות; ובקריאת שמו יש מבוכה בין כותבי הדורות, יש קוראים אותו אבן דאוד בד', ויש קוראים אבן דאור בר', עיין בהמצפה להמליץ שנת תרמ"ו חוברת ג'; והנה מדברי המחבר נראה שהרמב"ם שאב את חכמתו גם ממקור הראב"ד הראשון, ולא מצאתי זכר לזה במורה ובמפרשיו, אולם כבר כתב הרמב"ם (פע"א מה"א) אמנם הספרדים האנדלוסים [אנדלוסיא הוא שם ממלכה בספרד] מאנשי אומתנו כולם החזיקו בדברי הפילוסופים, ונטו בדברים רבים לצד דעתנו בזה המאמר עכ"ל, ע"כ נוכל לחשוב גם את הראב"ד הראשון שהיה אחד מן המקורים של הרמב"ם שהוא היה מן הספרדים האנדלוסים:

(ג) **והיה** הרב המחבר בספרו מורה הנבוכים נשתמש ברוב הקדמותיהם על צד הקצור כו'. יאמר כי הרב המורה מביא בראש החלק הב' מספרו כ"ו הקדמות לקוחות מדברי הפילוסופים הנזכרים על צד הקצור, ובהקדמות אלו הוא משתמש לבאר השורש של מציאות ה' בדרך מופת, בדרכים מתחלפים, כלומר במופתים שונים, והרב צירף עוד לזה לעשות ע"פ הקדמות אלה מופת גם על שני השרשים השייכים למציאות ה', והם אחדותו, והרחקות הגשמיות, ע"כ ראינו להקור על מופתיו אם הם מופתים ברורים אם לא, לפי שדבריו הם לקוחים מכל דברי הפילוסופים שקדמוהו, ע"כ חקירתנו עליהם היא כאלו נחקר על דברי כל הפילוסופים; ולא ראינו לחקור על המופתים שכתבו בזה זולתו, לפי שהם אינם דרכים פילוסופים ואינם מופתים; והנה סדר חקירתנו יהיה בשני דברים ראשית נחקור אם ההקדמות נתאמתו בדרך המופת, שאם לא היו ההקדמות מבוארות אמיתתן בדרך מופתי ממילא לא נוכל להשתמש בהן לבנות עליהן

מופתים

לא היו ההקדמות הצריכות אל באור השרשים מבוארות באור מופתי, הנה השרשים לא התבארו באור מופתי. והב׳ כשנניח ההקדמות ההן אמתיות מבוארות באור מופתי, אם התבארו מהן השרשים באור מופתי. והעיון הזה יהיה כפי מאמר האומר. ולזה ראוי שנחלק המאמר הזה לג׳ כללים:

הכלל הא׳ בבאור ההקדמות כפי מה שבאו מבוארות בדברי הפילוסופים. ובאור מופתי הרב. כי אם נחקור בהם ראוי שיהיו מובנים לנו. מבוארים גלוים ונקיים מכל ספק לפי כוונת הרב: הכלל הב׳ אם נתבארו באור מופתי: הכלל הג׳ בבאור השרשים כפי מה שתגזרהו התורה. ובאופן עמידתנו בהם ושם יתבאר כוונת המאמר הזה. והוא שאין דרך לעמוד על השרשים האלו בשלמות אלא מצד הנבואה במה שהעידה עליו התורה ונתאמת בקבלה. ואמנם יתבאר עם זה שיסכים בו העיון:

הכלל הא׳ בבאור ההקדמות כפי מה שבאו מבוארות בדברי הפלוסופים ובמופתי הרב הלקוחים ממאמרי הפלוסופים. ולזה חלקנו הכלל הזה לל״ב פרקים. הכ״ו לבאר הכ״ו ההקדמות. וששה עוד לבאר מופתי הרב שהם ששה:

הפרק הא׳ בבאור ההקדמה הא׳. האומרת שמציאות בעל שעור אחד אין תכלית לו שקר. והנה ההקדמה הזאת הקר עליה ארסטו במקומות מתהלפים מספריו. בשמע. ובהשמים והעולם

אוצר חיים

מופתים על הג׳ שרשים הנ״ל, כי כאשר נסתר היסוד יפול הבנין, ושנית נחקור שגם כשנניח שההקדמות הן אמתיות מבוארות בדרך מופתי עכ״ז אפשר שהבור ההקדמות האלה אינן מחייבות המופתים על השרשים האלה; והעיון הזה יהיה כפי מאמר האומר. ר״ל אין אנחנו חוקרים על ג׳ השרשים על אמתתם, כי הם דעת תורתנו הקדושה וגם העיון מסכים לזה, וכמו שכתב בסמוך שבכלל ג׳ יבאר זה, רק העיון הוא על דברי האומר שע״פ הקדמות האלה יתחייבו המופתים על ג׳ שרשים אלה, ולזה ראוי שנחלק המאמר הזה לג׳ כללים:

(ד) **הכלל** הא׳ בבאור ההקדמות. הכ״ו הקדמות שהביאם הרב על צד הקצור. נבאר אותן ממקורן כפי מה שבאו מבוארות בדברי הפילוסופים, וגם נבאר המופתים שעשה הרב על ידיהן; כי אחר שאנו באים לחקור בהם אם הם מופתים אמתים או לא, אנו צריכים להבין תחלה דברי הרב, ולבארם היטב שיהיו מבוארים גלוים, נקיים מכל ספק לפי דעת הרב, ורק אז נוכל לחקור בהם אם הם אמתים או לא:

הכלל הב׳ אם נתבארו באור מופתי, נחקור אם הבאורים שעשו הפילוסופים בספריהם על אמתת הקדמות האלה, הם באורים מופתים שאין לדחותם או לא, וכן אם המופתים שעשה הרב נתבארו באור מופתי:

הכלל הג׳ בבאור השרשים כפי מה שתגזרהו התורה, ובאופן עמידתנו בהם, אם הוא רק מצד התורה או שגם העיון השכלי מסכים לזה: ושם יתבאר כונת המאמר הזה. ר״ל מה היא כונתנו שאנו בכללים הקודמים לסתור דעת הפילוסופים, אף שגם אנחנו משתמשים בדרכים פילוסופים לסתור את דעתם, וגם אנחנו משתמשים לבאר את השרשים האלה ע״פ העיון הפילוסופי אשר נבאר אנחנו, כי כונתנו להראות כי העיון הפילוסופי לבדו לא יוכל לעמוד על השרשים האלה בשלמות שלא יהא נשאר במקצת דברים איזה ספק, ורק התורה לבדה שהיא מצד הנבואה שהיא למעלה מההשגה האנושית, היא תעמידנו על כל השרשים האלה בשלמות, ואמנם גם במקצת הדברים שאין העיון הפילוסופי יכול להשיגו במופת, נבאר שעכ״ז הוא מסכים עמו בדברים נכונים קרובים למופת:

הכלל הא׳ בבאור הכ״ו הקדמות כפי מה שבאו מבוארות בדברי הפילוסופים כו׳, ושאר מופתים של הרב, ולזה חלקנו את הכלל הזה לל״ב פרקים:

(ה) **פרק א** בבאור הקדמה הראשונה האומרת שמציאות בעל שעור אחד אין תכלית לו שקר. עכ״ל המורה, ר״ל שאי אפשר להיות במציאות גשם בב״ת בגודלו; והנה אין לפרש כונתו על גשם בב״ת בכל צדדיו, שזה מילתא דפשיטא ואינו צריך לבאורים ולמופתים, שאם היה כן, לא היה נשאר מקום לכל שאר הנמצאים, והרי אנחנו נמצאים, אלא ודאי כונתו שגם גשם בב״ת באחד משלשה רחקיו, באורך לבדו, או ברוחב לבדו, או בגובה לבדו, הוא

והעולם. ובמה שאחר. והביא מופתים עליה. אם בבאור המנעות מציאות גודל נבדל בב״ת. ואם בבאור המנעות מציאות גודל גשמי בב״ת. ואם בבאור המנעות מציאות מתנועע בב״ת תנועה סבובית או ישרה. ואם בבאור כולל בהמנעות מציאות גשם בב״ת בפעל. ולזה חלקנו הפרק הזה לד׳ מינים במספר מיני המופתים: המין האחד בבאור המנעות מציאות גודל נבדל בב״ת. וסדר המופת כן, אשר לא ימנע הענין מחלוקה. אם שיהיה הגודל הזה הנבדל מקבל החלוקה או בלתי מקבל החלוקה. ואם לא היה מקבל החלוקה. הנה לא יתואר בשהוא בב״ת. אלא כמו שיאמר בנקודה שהיא בב״ת ובמראה שהוא בלתי נשמע. נשאר אם כן שיהיה מקבל החלוקה. ולא ימנע א״כ. משיהיה כמה נבדל. או עצם מן העצמים הנבדלים כנפש וכשכל. ובטל שיהיה עצם נבדל

למה

אוצר חיים

ג״כ דבר שאי אפשר, וכן מוכח מלקמן מין ב׳ מופת א׳ בסופו, ובכלל ב׳ עיון ב׳ (אות ו׳) והנה הצורך להקדמה זו הוא להוכיח שהגשם שהוא בהכרח ב״ת אי אפשר שיהיה בו כח בב״ת, ואחר שנמצא בעולם כח בב״ת, א״כ בהכרח איננו כח בגוף, והוא מציאות ה׳ ית׳: והנה ההקדמה הזאת חקר עליה ארסטו במקומות מתחלפים מספריו, בספר השמע הטבעי, ובספר השמים והעולם, ובספר מה שאחר הטבע. עיין בפירוש המלות הזרות לר״ש אבן תבון שבסוף ספר המורה (אות ה׳) שחשב עשרה ספרים שחבר ארסטו, ותוכן עניניהם בחכמת הטבע ומה שאחר הטבע, ועוד חבר הרבה ספרים בחכמות הלמודיות, בהמדיניות, ובמדות: **והביא מופתים עליה, אם בבאור המנעות מציאות גודל נבדל** בלתי בעל תכלית. פירוש גודל נבדל ר״ל שהוא נבדל ומופשט מגשם וחומר, כמו שאומרים שכל נבדל על המלאכים שהוא נבדל מחומר, רק המלאך הוא שכל רוחני ואינו בעל גודל, אבל גודל נבדל הוא יש לו גודל ועכ״ז אין לו חומר, והביא ארסטו מופתים על זה, שגודל נבדל הוא דבר הנמנע: ואם בבאור המנעות מציאות גודל גשמי בלתי בעל תכלית: ואם בבאור המנעות מציאות מתנועע בלתי בעל תכלית, ר״ל שהוא נמנע שגשם בב״ת יתנועע תנועה סבובית או ישרה: **ואם בבאור כולל בהמנעות מציאות גשם בב״ת בפועל.** מה שנקרא באור כולל יתבאר לקמן במקומו במין ד׳, ומה שדקדק לומר בפועל הכונה בזה לאפוקי כי מציאות גשם בב״ת בכח או במקרה כבר התבאר מציאותם במופת, כמו שהתבאר במופת הֶחָלֵק הגשם אל לא תכלית בכח, שכל חלק גם היותר דק עוד הוא יכול להתחלק בציורך עד לאין תכלית, וכן החלק הזמן לחלקים בב״ת, וכמש״כ המורה בפע״ג מח״א בהקדמה הי״א באריכות: **ולזה חלקנו את הפרק הזה לד׳ עיונים,** נ״ל לד׳ מינים. וכן הגהתי בפנים, כי בלשון הזה הוא הולך וקורא אותם בפרק זה, המין הא׳, המין הב׳ כו׳, והם במספר מיני המופתים של ארסטו שזכרנו שהם ד׳ מינים, ומה שקראם מינים לפי שבכל מין נמצאו הרבה מופתים שכולם הם ממין זה, כמו שתראה בעיניך בסמוך; אולם לקמן בכלל ב׳ פרק א׳ אשר שם יחקור המחבר על ד׳ מיני מופתים הללו אם הם צודקים או לא וחלק את הפרק ההוא ג״כ לד׳ חלקים, מערכה מול מערכה, שם קרא אותם ד׳ עיונים, עיון א׳, עיון ב׳ כו׳ לפי שבהם הוא מעיין וחוקר בד׳ מיני מופתים הללו אם הם צודקים או לא; —

(ו) **המין האחד בבאור המנעות מציאות גודל נבדל בב״ת, וסדר המופת כן, כי לא ימנע הענין מחלוקה כו׳.** דרך בעלי הגיון להלק תחלה הדבר שהם דנים עליו להלקים הנמצאים בו, ואח״כ הם דנין על כל חלק וחלק, למשל, כל מספר לא ימנע מחלוקה, אם זוג אם נפרד; או כל מים לא ימנע מחלוקה, אם חמים או קרים או פושרים, וזה נקרא חלוקה הגיונית, וכן יסדר המופת כאן ויאמר, כי לא ימלט הענין הזה שאנו דנין עליו מחלוקה הגיונית, אם שיהיה הגודל הנבדל הזה שאנו דנין עליו מקבל חלוקה כמו גודל הגשמי שאפשר לחלקו לכמה חלקים, או שהוא בלתי מקבל חלוקה, מעתה נדון על כל פרט בפני עצמו, וזה, אם נאמר שהגודל הנבדל איננו מקבל חלוקה, א״כ לא שייך לומר עליו שהוא בלתי בעל תכלית, שהגודל הבב״ת הוא בהכרח מסוג התכלית רק יש לו חלקים רבים לבלתי תכלית וע״י החלקים הוא נעשה בלתי בעל תכלית, וכיון שאמרת שהגודל הנבדל הזה אין לו חלקים, א״כ איננו מסוג התכלית ולא שייך בו בלתי בעל תכלית, אלא שתוכל לומר עליו בלתי בעל תכלית ותכוין בה כונה אחרת, כלומר שהוא איננו מסוג הבעל תכלית, כמו שיאמר על הנקודה ההנדסית שהיא נקודה שאין לה מציאות כלל רק בציור המחשבה של המהנדס, שהיא איננה בעלת תכלית, כלומר שאיננה מסוג התכלית, או כמו שיאמר על המראה שהוא בלתי נשמע כלומר שאינו מסוג הנשמע, כן תאמר שהגודל הנבדל הזה הוא בב״ת כלומר שאינו מסוג התכלית, ולא שייך בו כלל לא תכלית ולא בלתי בעל תכלית, א״כ כבר יצאת לכונה אחרת, אבל אנו כונתנו בגודל בב״ת ר״ל שהוא גדול מאד לבב״ת, ובאופן זה הוא בהכרח מקבל חלוקה; ומעתה נעשה עוד חלוקה הגיונית, הגודל הנבדל הזה לא ימלט מאחת משתי אלה, אם שהוא כמה נבדל, ר״ל שיש לו כמות רק

שאיננו

למה שהנבדל במה שהוא נבדל. אינו מקבל החלוקה. וכבר הונח מקבל החלוקה. ועוד שלא ימנע אם שנאמר שהוא מתחלק. או שאינו מתחלק. ואם הוא מתחלק. אחר שהיה נבדל פשוט מתדמה החלקים. מחויב שיהיה גדר החלק והכל אחד. ולפי שהניח הכל בב"ת. יחויב שיהיה החלק בב"ת. והוא בתכלית הבטול שיהיו הכל והחלק אחד. ואם אינו מתחלק כמו שיחויב בנבדל. הנה אמרנו בו שהוא בב"ת. כמו שיאמר בנקודה שהיא בב"ת. נשאר אם כן שיהיה כמה. ולא ימנע אם כן. אם שיהיה כמה נמצא בנושא. ואם כמה נבדל. ובטל שיהיה כמה נבדל. אחר שהיו המספר והשעור אשר עליהם יאמר הבב"ת בלתי נבדלים מן המוחש. ואם היה כמה נמצא בנושא. אחר שהיו המקרים בלתי נבדלים מנושאם. היו התכלית והבלתי תכלית מקרים נושאים הכמה יחויב שיהיו בלתי נבדלים. אחר שהכמה בלתי נבדל: ולהיות המופת הזה בנוי על ההקדמה המהייבת המנעות שעור נבדל למוחשות. והאומר ברחק נבדל. מקיים מציאותו. כבר יהיה

נערך

אוצר חיים

שאיננו גשם וחומר, או שהוא עלם נבדל כנפש ושכל כהשכליים הנבדלים, והנה אי אפשר שיהיה עלם נבדל כהשכליים הנבדלים, כי השכל הרוחני אינו מקבל חלוקה, וכבר אמרנו שהגודל הנבדל מקבל חלוקה, א"כ בהכרח שהוא כמה נבדל: ועוד שלא ימנע כו'. ר"ל מלבד מה שהוכחנו ש„הגודל המתחלק" הוא בהכרח בעל כמה, עוד יש להוכיח ש„הגודל הנבדל המתחלק" הוא בהכרח בעל כמה, וזה, כי הנה כבר הוכחנו שהגודל הבב"ת הוא מקבל חלוקה, והנה יקשה אחר שהגודל הזה הוא נבדל פשוט מתדמה החלקים, כלומר כל חלקיו דומים זה לזה בלי הבדל כלל, א"כ במה יובדל החלק מן הכל, כי בודאי לא יתכן לומר שיהיו החלק והכל שוים, שניהם הם בב"ת, ובהכרח לומר שהחלק הוא קטן ובעל תכלית, והכל הוא בב"ת, א"כ מוכח ש„הנבדל המתחלק" יש לו כמה, דהא קטן וגדול הוא כמות, וא"כ הוכחנו גם בזה שהוא כמה נבדל: ולא ימנע אם כן כו'. ר"ל ומעתה נוכיח שכמה נבדל הוא דבר שאי אפשר, ונעשה עוד חלוקה הגיונית ונאמר, הכמה לא ימלט מאחת משתי אלה, אם שיהיה כמה נמלא בנושא, ואם כמה נבדל, והנה אי אפשר שיהיה כמה נבדל, וכ"ל בִאור הדברים הקשים האלה כך, אם שיהיה כמה נמלא בנושא ר"ל בנושא גשמי ומוחשי, אם שיהיה כמה נבדל ר"ל כמו הכמה של השכליים הנבדלים, שיש להם ג"כ כמה ומספר, וכמש"כ המורה (בהקדמה הי"ו לחלק ב') שהעניינים הנבדלים אשר אינם גוף ולא כח בגוף לא יושכל בהם מנין אלא בהיותם עלה ועלול, וכ"ש לדעת אבן רש"ד שיושכל בהם מנין וכמש"כ המחבר לקמן (בכלל ב' פי"ב) ואמר שאי אפשר שיהיה כמה נבדל כמו הכמה של השכליים הנבדלים, שהרי הכמה הזה שאנו אומרים על „הבב"ת שהוא מתחלק", הוא בלתי נבדל מן המוחש, ואינו דומה להכמה של השכליים הנבדלים שלא שייך אצלם תכלית ובלתי בעל תכלית, כי הנבדל אינו מתחלק כמו שאמרנו תחלה, וז"ש ובטל שיהיה כמה נבדל, אחר שהיו המספר והשעור אשר יאמר עליהם הבב"ת, ר"ל כי המספר הזה שיש להגודל, אשר בשבילו אנו אומרים

שהגודל הוא בב"ת לפי שיש לו חלקים רבים מאד לבלתי תכלית, הנה המספר הזה הוא מספר גשמיי, בלתי נבדל מן המוחש, ואיננו כמו מספר השכליים הנבדלים, שאין המספר אצלם נאמר על החלוקה, כי הנבדל אין לו חלוקה, א"כ הרי הוכחנו בזה שכמה נבדל כשכליים נבדלים אי אפשר, וע"כ הוא כמה נמלא בנושא מוחשי: ואם היה כמה נמצא בנושא. ר"ל ואם נאמר שהכמה הזה הוא כמה בנושא א"כ ודאי יתחייב שהבב"ת הזה אי אפשר להיות נבדל, שאחר שהוכחנו שהבב"ת הזה הוא מסוג התכלית, ואין הכונה של הבב"ת כמו הנקודה ההנדסית, א"כ התכלית ובב"ת הם מקרים נושאים הכמות, וכיון שהכמות הוא בלתי נבדל מנושא יחויב שהבב"ת הזה הוא בלתי נבדל, שהרי הבב"ת הזה הוא כמות; ולכאורה יש להבין למה לא אמר בקצרה, כיון שהגודל הוא מקבל חלוקה, א"כ הוא בלתי נבדל מן המוחש, שהחלוקה היא במוחש המתחלק, ולמה הוצרך להאריך כי כל מקבל חלוקה הוא כמות, והכמות הוא בלתי נבדל מן המוחש? והטעם בזה, כי מתחלה הוצרך לבאר מלת „גודל" שר"ל שהוא מקבל חלוקה, ואח"כ הוצרך לבאר מלת „נבדל" שר"ל שאיננו כמו נבדל שכלי, רק הוא כמה, שאם לא היה מבאר ענין הנבדל שאיננו כשכלי, הייתי אומר שהגודל המקבל חלוקה שייך גם בנבדל שכלי, ע"כ הוצרך לבאר שזה אינו, כי הגודל המקבל חלוקה הוא איננו נבדל שכלי רק כמה נבדל, ואחר שבאר שתי ההקדמות האלה, אז הוא מבאר התולדה היוצאת מהן, שגודל נבדל מן המוחש הוא דבר שאי אפשר והוא נמנע, וסדר המופת בקצרה הוא כך, כל גודל הוא כמות המתחלק, וכל כמות המתחלק הוא בלתי נבדל מן המוחש, ויתחייב מזה שכל גודל הוא בלתי נבדל מן המוחש:

(ז) **ולהיות** המופת הזה בנוי על ההקדמה המחייבת המנעות שעור נבדל למוחשות, ר"ל נבדל מן המוחשות כי בלשון הגיוני ישתמשו הרבה ל' במקום מ', וכן כתוב שנית להלן בסמוך נבדל למוחשות, וכן הוא ג"כ לקמן ריש כלל ב', וכן נמלא בהמפרש מהר"א קרשקש על המורה הקדמה י"ב לשון נבדל למוחשות,

ודוגמתי

נערך על הדרוש. ולזה יראה שהוא סומך על סברתו בהמנעות הרחק: וזה שאם הודינו במציאותו. לא ימנע מציאות שיעור נבדל למוחשות. אבל אולי יחויב מציאותו. למה שכבר אפשר שישוער ויתאמת אמרנו בו גדול או קטן ויתר משיגי הכמה. אבל למה שהרחיק מציאותו בנה עליו המופת הזה. ולזה ראינו להביא מופתיו על צד הקיצור במין הזה, כדי שנחקור בהם בכלל השני.

אוצר חיים

ודוגמתו ראיתי בסוף הספר הזה שכתב המחבר אין הכרח לתרגום אונקלוס, ופירושו שם אין הכרח מתרגום אונקלוס, וראיתי בפתיחת אבן תבון להמורה שכתב שלשון קבל בערבי בל' כלומר אקבל לו, ובעברי אקבל ממנו עכ"ל, אכן נראה מדבריו שהוא רק במלת קבל ולא במלות אחרות, ע"כ נראה כי כאן הוא לשון עברי והוא מלשון הכתוב (שמואל א כ"א, ו) כי אם אשה עצרה לנו שפירש"י עצורה ממנו, וכן כתב רש"י בקדושין (דף ו' ע"א) ועיין בתוספות שם, ואולי כן הוא גם הל' בפסוק (ויקרא ז, כ"ו) וכל דם לא תאכלו וגו' לעוף ולבהמה, שהוא כמו מן העוף ומן הבהמה, והמדקדקים לא הביאו השמוש הזה של הל', והוא לדעתי כלל חדש, ויתבארו בו הרבה מקומות, ועיין בההערה שכתבתי באריכות, וגם בארתי הדבר בטעם נפלא בע"ה*):

אם

*) ובזה יתבאר הל' של לעשות (בראשית ב) כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלהים לעשות, שהוא כמו מעשות, וכן פירש הרמב"ן, אלא שהוא כתב שחסר המ' וכאלו היה כתוב מלעשות, וכמוהו כי חדל לספור, ויחדלו לבנות העיר, השמרו לכם עלות בהר, שהם כמו מלספור מלבנות מעלות עכ"ד, ולדעתנו אין צורך לזה, כי הל' ישמש במקום מ', כי חדל לספור הוא כמו כי חדל מספור, ויחדלו לבנות הוא כמו ויחדלו מבנות, וכן חדל להיות לשרה כמו חדל מהיות לשרה; — ובזה יתבאר ג"כ הפסוק (במדבר טז) וכל ישראל אשר סביבותיהם נסו לקולם, שהיה ראוי לומר נסו מקולם שכבר עמדו על זה המפרשים, ולדברינו הוא ל' במקום מ' כמו נסו מקולם; — אמנם הדבר צריך טעם כי לכאורה יפלא איך ישמש הל' במקום מ' שהוא הפך הוראתו, שהרי הוראת הל' הוא לחיוב, והוראת המ' היא לשלילה? אבל באמת הוא נכון מאד, שזה תמצא רק בפעלים שהוראת הפעלים בעצמם היא שלילה, כמו כל אלה שזכרנו, לא תאכלו, חדל, שבת, עצורה, בפעלים כאלה שהוראת עצמם היא שלילה, גם ל' המשמש לחיוב לשלילה יחשב, כי שחיוב של שלילה הוא ג"כ שלילה, למשל, אם תאמר בבית ראובן אין לחם, שדברת בלשון שלילה, וכן תוכל לומר בבית ראובן יש חסרון לחם, שדברת בלשון חיוב, שעשית את החסרון וההעדר כאלו הוא עצם נמצא, והכונה של החיוב הזה היא ג"כ שלילה שבבית ראובן אין לחם; וכן אם אמרת שראובן יש לו חסרון כסף, הוא כאלו אמרת ראובן אין לו כסף, כי החיוב של ההעדר הוא העדר; משא"כ בפעל שהוראת עצמו הוא חיוב ולא שלילה לא יוכל לבא הל' שהוא הוראת חיוב במקום הוראת מ' שהוא שלילה, למשל, אם תאמר ראובן הלך לביתו לא תוכל לפרשו שהלך מביתו, והטעם כי החיוב של פעל חיובי הוא חיוב, והחיוב של פעל שלילי הוא שלילה, והוא דבר חדש נחמד ונעים:

ובזה יתבאר היטב סוגית ההלכה (ב"ב ס"ח:) דאיתא התם המוכר את העיר לא מכר את החורשין המוקצין לה, פירוש היערים הסמוכים לעיר, ומוקמינן לה בגמ' שאין פתוחין לעיר אבל אם פתוחין לעיר הרי הן מכורין בכלל העיר, ופריך והא קתני המוקצין לה? ומשני אימא המוקצין ממנה עכ"ל הגמ', והוא קשה טובא שמגיה את הברייתא מהפך אל הפך, ממוקצין לה למוקצין ממנה, וכהאי גונא כתבו התוס' בב"ק (מט:) ד"ה ותני זכת, ואין מגיה הברייתא אלא כלומר זכה מי שיש לו זכות, וכן כתבו התוס' בב"ב (פ:) ד"ה תריץ, אינו מגיה הברייתא אלא ה"ק דבש בכורתו אינו לא מאכל ולא משקה לענין זה כו' ע"ש, וכונתם מבוארת כי אין דרך הגמ' להגיה את הברייתא מהפך אל הפך ולתרץ תני פטור במקום חייב וכדומה., ולדברינו הוא מבואר בע"ה בפשיטות, שאינו מגיה הברייתא ממוקצין לה למוקצין ממנה, אלא כיון שפעל מוקצה הוא שלילה שהוא לשון הפרשה והרחקה, א"כ גם החיוב של שלילה הוא שלילה, ע"כ שפיר תרצו בגמ' דהא דקתני המוקצין לה פירושו המוקצין ממנה ואין פתוחין לתוכה, כמו כי אשה עצורה לנו, שפירושו עצורה ממנו: והוא נכון ואמתי:

ובזה יש לפרש ג"כ כמה לשונות במשניות נדרים (פ"א משנה א) שאיני אוכל לך שאיני טועם לך, ופירש התוי"ט לך משלך, כמו שפירש"י בחומש בפ' וישלח על למי אתה של מי אתה עכ"ל, וזה לשון רש"י שם, למ"ד משמשת בראש התיבה במקום של, כמו וכל אשר אתה רואה לי הוא, שלי הוא, וכן לה' הארץ ומלואה של ה' עכ"ל, ואין הנדון דומה לראיה כ"כ, כי רש"י כתב שהלמ"ד הוא במקום של, אבל לא במקום משל, ולדבריו צריך לומר שחסר מ', וכמו שכתב הרמב"ן על אשר ברא אלהים לעשות שהוא כמו מלעשות? אבל לדברינו הוא מיושב היטב, כי שאיני אוכל הוא שלילה, ע"כ ישמש אחריו ל' במקום מ'. ולכן מלת לך שהוא יחס שאליו ישמש כמו שאיני אוכל ממך ביחס שממנו ובזה תבין היטב הסוגיא (נדרים ה.) מודרני לך שניהם אסורים וע"ש בהר"ן וקצרתי:

שוב מצאתי בהאברבנאל (פ' אחרי) בפסוק לשלח אותו לעזאזל המדברה, שכתב שלמ"ד לשלח יש לפרש במקום מ', כמו ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון ירושלם (דהי"ב, א, יג) נסו לקולם, כל הכלים לזהב ולכסף, ברוך אברם לאל עליון, וכבר כתבו זה השמוש המדקדקים עכ"ל, ולדעתי לא יתכן זה רק בפעל שלילי כמו שבארנו, ע"כ הפסוקים שהביא לראיה גם מפעל חיובי יש להם פירוש אחר. ועיין פירוש הגאון מלבי"ם ע"פ ויבא שלמה לבמה אשר בגבעון, וכן שאר הפסוקים; ונראה לענ"ד לומר עוד, כי במקום אשר יבא הל' תחת המ' לשלילה יורה על שלילה מורגשת ביותר, ורשומה ניכר מאד, כמו שבאמרך ראובן יש לו חסרון כסף שעשית את המחסור בדמות עצם נמצא, יצייר הרגש החסרון יותר מאלו אמרת ראובן אין לו כסף, שהוא רק העדר, למשל, המתפרנס ממלאכת ידיו אם אין לו כסף, אינו מרגיש כ"כ בחסרונו, והוא רק העדר, אבל הסוחר אשר הכסף הוא משלוח ידיו הוא מרגיש בחסרונו מאד, וכן בשאר השלילות יש שלילה המורגשת ושלילה בלתי מורגשת, למשל, השביתה ממלאכה אם היא מצד העדר הכח או האמצעים, או שאינה נצרכת עוד, היא שביתה בלתי נרגשת, כי השביתה היא רק העדר, אבל אם השביתה היא מצד שהשביתה היא חפצו, מפני שהוא יו"ט אצלו או מאיזה טעם שלו אז היא שביתה מורגשת והיא בדמות עצם נמצא, וע"כ בשביתת יום השביעי שהשביתה היא חפצו ית' והוא בדמות עצם נמצא, אמר הכתוב את שלילת השביתה בל' כי בו שבת לעשות, ולא מעשות, להורות כי העשיה של שי"ב היתה לא שביתה אשר הוא ית' חפץ בה; ובזה יתבאר הכתוב (פ' ויקהל) ויקהל משה כו' אלה הדברים אשר צוה ה' לעשות, ותמה מלבי"ם ז"ל שלא הצווי היה שלא לעשות מלאכה בשבת, ואיך שייך לאמר בזה הצווי לעשות, ולדברינו הוא נכון, וכן כל השלילות שחשבנו לעיל, חדל לספור, ויחדלו לבנות העיר, חדל להיות לשרה, נסו לקולם, יתאר את השלילה שהיתה מורגשת מאד:

אם הם נותנים האמת בו על כל פנים בג"ה. והנה לפי שהאומרים ברקות. דמו שתנועת ההתקבלות בלתי אפשרית. אם לא היה הרקות נמצא. הוא לקח תהלה בביאור שקרות הדמוי ההוא. עוד סדר ארבעה מופתים. בביטול מציאות הרקות: והנה באור שקרות הדמוי ההוא כן. אם היה הרקות סבת התנועה. יהויב שיהיה פועל. או תכלית. אבל אינו פועל או תכלית יוליד סותר הקודם. והנה חיוב התדבקות הנמשך לקודם מבואר. למה שהתבאר. שסבות דברים ארבעה. והם ההומר. והצורה. והפועל. והתכלית. והוא מבואר. שאין הרקות הומר התנועה. ולא צורתה. נשאר אם כן. שיהיה פועל. או תכלית: והיוב סותר הנמשך יתבאר כן. לפי שאנחנו נראה גשמים מתחלפים. מתנועעים תנועת ההעתק מקצתם אל המעלה. ומקצתם אל המטה. וכבר יראה שסבת ההתחלפות. אם טבע הדבר הנעתק. והוא המניע והפועל. ואם טבע המקום אשר אליו התנועה.

והוא

אוצר חיים

ונשובה לדברי המחבר אמר כי להיות המופת הזה בנוי על ההקדמה שאמר שאי אפשר להיות השעור והכמה נאמר רק על דבר מוחשי ולא על נבדל מן המוחש, ע"כ יצא לו המופת כי הגודל הנבדל הוא תרתי דסתרי, אולם האומר שיש „רחק נבדל" הוא מקיים מציאותו, פירוש רוחק נבדל הוא הריקות, שהוא נבדל מופשט מגשם וחומר, שהריקות אין בו כלום, רק יש לו ג' רחקים ארך, ורחב, וגובה, שאתה יכול לצייר בדעתך כמה ארכו של מקום הריק הזה וכן רחבו וגבהו, וכן אתה יכול לצייר בדעתך ריקות גדול וריקות קטן, א"כ בעל הדעת הזאת הסובר שיש ריקות במציאות הוא סובר שהשעור והכמה, דהיינו גדול או קטן ויתר משיגי הכמה שייך ג"כ על דבר נבדל מן המוחשות דהיינו על הריקות, א"כ לדעתו כשם שיש „רחק נבדל" כן יתכן שיהיה גם „גודל נבדל" א"כ כבר יהיה המופת הזה נערך על גוף הדרוש כלומר שמביא מופת על הדרוש שהוא אמת מן הדרוש בעצמו, שבדבר זה בעצמו נחלקו שלדעת בעל הריב האומר במציאות הריקות יש כמה נבדל, ולזה יראה שארסטו סומך בזה על סברתו בהמנעות „הרחק הנבדל" ולכך בנה עליו המופת הזה שאי אפשר להיות גודל נבדל, ע"כ ראינו להביא במין הזה בקצרה את כל מופתיו שעשה על מניעת הריקות, כדי שנחקור עליהם בכלל השני בע"ה אם הם נותנים האמת בו על כל פנים אם לא:

(ח) **והנה** לפי שהאומרים בריקות כו'. שהסוברים שיש ריקות במציאות ידמו שאי אפשר שיתנועע איזה דבר מן הקצה האחד אל הקצה השני המקבילו, וכן שאר תנועות ההעתקה ממקום למקום, אם לא היה הריקות נמצא בעולם, כי אם היה העולם מלא בלא ריקות, א"כ כשיתנועע אחד מן הגשמים אל מקום שני יתחייב שיכנס גשם אחד בגשם השני, ויכנוס גשם מלא בגשם מלא, וזה אי אפשר, וכמו שכתב המורה את דעתם בפרק ע"ג מח"א בהקדמה הב' ע"ש, ומה שאמר המחבר תנועת ההתקבלות, ולא אמר סתם תנועת ההעתקה, בא לאפוקי תנועה הסיבובית שהיא ג"כ תנועת ההעתקה אבל איננה בהתקבלות ממקום למקום, רק על מקומו בעצמו הוא סובב, ותנועה זו לא תחייב הכנס גשם בגשם כמובן: **הוא לקח תהלה כו'.** ר"ל שארסטו לקח תהלה לבאר את שקרות הדמיון הנ"ל שהביאם לזה לומר שיש ריקות במציאות, ואח"כ סדר עוד ארבעה מופתים בביטול מציאות הריקות; והנה באור שקרות הדמוי ההוא כן אם היה הריקות סבת התנועה, כמו שהם חושבים שבלא הריקות אי אפשר לשום דבר להתנועע יתחייב שיהיה הריקות סבה פועלת או סבה תכליתית, ואחר שהוא מבואר שהריקות אי אפשר שיהיה סבה פועלת או תכליתית א"כ יתחייב מזה סתירת וביטול מה שאמרו שהריקות הוא סבת התנועה: **והנה חיוב התדבקות הנמשך אל הקודם*).** ר"ל זה שאמרנו שאם הריקות הוא סבה לתנועה ימשך ממנו בחיוב שיהיה סבה פועלת או תכליתית, חיוב הדבר הוא כן, לפי שהתבאר אצל המחקרים (במורה פרק ס"ט ובכ"מ) שכל דבר יש לו ארבע סבות, והן החומר, והצורה, והפועל, והתכלית, ולפי שהוא מבואר מעצמו שאין הריקות חומר התנועה ולא צורתה, נשאר א"כ שיהיה פועל או תכלית: **והיוב סותר הנמשך כו'.** ר"ל מה שאמרנו שאי אפשר שיהיה הריקות סבה פועלת או תכליתית הוא כן, לפי שאנחנו נראה הארץ והמים יתנועעו אל המטה, והאויר והאש יתנועעו למעלה, וכבר יראה אל השכל שסבת התחלפות תנועתם אלי

---

*) **באור** הלשון ההגיוני הזה הנמצא פעמים רבות מאד בזה הספר, אבאר לך בזה פעם אחת, וזה, למשל, אם נרצה להוכיח במופת שדבר זה אינו, אזי נאמר כך, שאם יהיה הדבר כן, יהיה נמשך מזה דבר שני שיהיה כך וכך, ואחר שיבואר שהדבר השני הוא דבר שאי אפשר להיות, א"כ מוכח שהדבר הראשון זה אינו; והנה הבאור איך נמשך הדבר השני מן הראשון, זהו נקרא חיוב התדבקות הנמשך אל הקודם כמובן. והבאור על שהנמשך הוא דבר שאי אפשר להיות, זהו נקרא סותר הנמשך, ואחר שהתבאר סותר הנמשך יתחייב ממילא סותר הקודם, כי זה בזה תליא:

והוא התכלית. וזה, לפי שהיה הרקות מתדמה החלקים. וא"א שיתחלף בו בענין שיהיה לקצתו טבע מה שממנו. וקצתו. מה שאליו. או שלא יהיה לו טבע מה שממנו ומה שאליו. ואם הנחנו לו טבע מה שממנו. כאשר הונה גשם מה ברקות הויב שיהיה נח לעולם ואם הנחנו לו טבע מה שאליו. חויב שיתנועע אל כל הצדדים יחד. או שיהיה נח לעולם. לפי שאין התנועה לצד אחד. ראויה יותר מהתנועה לצד אחר. ואם הנחנו. שאין לו טבע מה שממנו ולא מה שאליו. כמו שהוא האמת בעצמו. למה שהוא רחק נבדל מהדברים הטבעיים. חויב ג"כ שיהיה הדבר נח לעולם. וזה התבאר שאין הרקות פועל ולא תכלית. וזהו. מה שכוון באורו במופת הזה:

המופת הא׳ סדרו כך. אם היה הרקות נמצא. התנועה בלתי נמצאת. אבל התנועה נמצאת. א"כ הרקות בלתי נמצא. והנה סותר הנמשך מבואר מן החוש. וחיוב התדבקות הנמשך אל הקודם יתבאר כן. לפי שהתנועה אם טבעית ואם הכרהית. והתנועה הטבעית תתחלף לפי טבע מה שממנו ומה שאליו. והיה הרקות אין בו התחלפות. א"כ אין בו תנועה טבעית. ולפי

שההכרחית

אוצר חיים

למעלה ואלו למטה תתכן להיות באחת משתי סבות, או שכך הוא טבע הדבר הנעתק, ר"ל שהטבע אשר בגשם העפר והמים יניעהו אל המטה, והטבע אשר בגשם האויר והאש יניעהו אל המעלה, וא"כ תהיה תנועתם ע"י סבה פועלת שהטבע הוא המניע והפועל בידים את התנועה הזאת, כמו הפועל המניע איזה דבר בידים, או יתכן לומר שסבת התחלפות תנועתם היא מצד שטבע כל דבר להשתוקק ולכסוף להתדבק אל יסודו, וע"כ יתנועעו העפר והמים אל יסודותיהם למטה, והאויר והאש אל יסודותיהם למעלה, ולפ"ז תהיה סבת תנועתם על צד התכלית, כי יסוד האש אשר תחת קערורית גלגל הירח לפי דעתם, הוא התכלית הנכסף אל האש הנמצאת פה למטה, והתכלית הזה הוא הגורם אשר כל חלקי האש אשר למטה יתנועעו אליו, א"כ התכלית הוא סבת התנועה, והוא לא יניע על דרך הפועל בידים, כי לא יגע בהם: וזה לפי שטבע הריקות מתדמה החלקים כו׳. ועתה יבאר שאי אפשר שיהיה טבע הריקות מניע לא על צד הפועל ולא על צד התכלית, וזה, שכל תנועה היא שיתרחק הדבר מן המקום האחד ויתקרב אל המקום השני, ובהכרח צריך שיהיה איזה הבדל בין המקום אשר ממנו יתנועע ובין המקום אשר אליו יתנועע, שאם לא היה ביניהם שום הבדל למה יתנועע ממקום למקום, וא"כ אחר שהריקות הוא מתדמה החלקים ואי אפשר שיהיה ביניהם חילוף בטבעיהם, באופן שיהיה לקצת הריקות טבע אחד ולקצתו טבע אחר, או שלקצתו לא יהיה טבע כלל, רק או שיש לכולו טבע מה שממנו, או שיש לכולו טבע מה שאליו, או שכולו אין לו טבע כלל לא מה שממנו ולא מה שאליו, כמו שהוא האמת בעצמה לפי שהריקות הוא העדר, ואין בו שום דבר מהדברים הטבעים: ואם הנחנו לו טבע מה שממנו כו׳. ומעתה אם נניח שיש להריקות כולו טבע מה שממנו, אשר הוא קלה הראשון שממנו מתחלת התנועה שאם היה הדבר נח קודם שהתחיל להתנועע, א"כ יתחייב שהדבר המונח בריקות יהיה נשאר כן נח לעולם, כי טבע הריקות לא יניעהו אחרי שיש לו טבע מה שממנו והוא נח; ואם נניח שיש להריקות כולו טבע מה שאליו, ע"כ הריקות בטבעו הוא מניע את הגשם המונח בו אל הצד שאליו יתנועע, א"כ יתחייב שטבע הריקות יניע את הגשם אל כל הצדדים בשוה, אחרי שכל המקומות של הריקות הם שוים, ויש לו טבע להתנועע אל כל הצדדים בשוה; או שיתחייב שלא יתנועע כלל ויהיה נח לעולם, לפי שאין התנועה לצד אחד ראויה יותר מהתנועה לצד אחר, לפי שכל מקומות הריקות בכל צדדיו שוים, וכמו אבן שואבת המושכת את הברזל אליה, אם משימים אבן שואבת שנית גם מצד האחר אזי הברזל עומד במקומו נח; ואם נניח שאין להריקות טבע כלל כמו שהוא האמת בעצמה לפי שהריקות הוא רחק נבדל מכל דברים הטבעים, יחוייב ג"כ שיהיה הדבר נח לעולם, אחר שאין להריקות טבע כלל שיניעהו; וא"כ התבאר בזה שאין הריקות לא סבה פועלת ולא סבה תכליתית, כי הריקות לא יוכל להיות גם סבה תכליתית, שהדבר המונח במקום ריקות זה אי אפשר שישתוקק להדבק אל מקום הריקות האחר, באופן שהריקות האחר יהיה התכלית שלו, שזה אינו, שהרי כל חלקי הריקות שוים; ואחר שבאר את שקרות הדמוי ההוא שחשבו שהריקות הוא סבה לתנועה, יבא לסדר ארבעה מופתים בביטול מציאות הריקות:

(ט) **המופת** הראשון סדרו כך. אם היה הריקות נמצא, לא היתה התנועה יכולה להמצא. ר"ל גם אם היה לה סבה אחרת המגעה אותה, לפי שבתוך הריקות אי אפשר להיות תנועה, שהריקות היתה מעכבת את התנועה; כן צריכין אנו לפרש ענין המופת הזה, שאם לא נפרש כן, רק נפרש שאין הריקות סבת התנועה, א"כ הוא המופת הקודם, ומה חידש במופת זה? ועוד שכן משמע הלשון שכונתו שבריקות אי אפשר שתמצא תנועה אף שיהיה לה מניע

אחר

שההכרחית תאמר בצירוף אל הטבעית . והטבעית קודמת לה בטבע . וזה שהמתנועע בהכרה. יתנועע בהכרה למה שיפרד ממקומו אשר אליו התנועה בטבע. הנה א״כ כאשר לא תמצא הטבעית לא תמצא ההכרחית. ועוד שאלו היתה התנועה ההכרחית ברקות . יתחויב שינוח המתנועע בהפרד המניע ממנו. וזה שהחץ כאשר יפרד מהמניע והוא היתר. והיתר נח. הנה הוא למה שבאויר כח על קבול התנועה לקלותו. וידחה החץ עד שיפול למקומו הטבעי. ולמה שהוא מבואר ברקות . שאין לו כח על קבול התנועה. הנה יחויב שינוח המתנועע בהפרד מן המניע. והוא הפך מה שיראה בחוש:

המופת השני והשלישי בנוים על שתי הקדמות. והוא שסבת המהירות והאיחור במתנועעים. הוא חלוף המניע . או חלוף המקבל . או שניהם. ובאור זה שאם המניע יותר חזק . יהיה יותר מהיר . וכן אם המקבל. והוא הממוצע אשר בו התנועה . יותר חזק הקבול, באויר על ד״מ. שהוא יותר חזק קבול מהמים. יהיה גם כן יותר מהיר . והשנית שיחס התנועה אל התנועה כיחס

הכח

אוצר חיים

אחר, ועוד שהראיה השנית שהביא בסמוך (אות י׳) שתנועת החץ לא היתה יכולה להיות בריקות הוא מפורש שכונתו שגם מניע אחר אי אפשר לו שיניע בכחו איזה דבר בתוך הריקות, לפי שהריקות אינו מניח לעבור בו התנועה, ולפ״ז אין אנו מבינים את הראיה הראשונה שאמר לפי שהתנועה אם טבעית, כתנועת העפר והמים למטה, והאויר והאש למעלה, או הכרחית, כתנועת האבן למעלה ע״י כח הזורק המכריח את האבן להתנועע למעלה נגד טבעו, והתנועה הטבעית תתחלף לפי טבע מה שממנו ומה שאליו שצריך להיות הבדל בין המקום אשר ממנו יתנועעו ובין המקום אשר אליו יתנועעו, שאל״כ למה יתנועע מכאן לשם, כמו שפירשנו לעיל במופת הקודם, ולפי שהריקות אין בו מתחלפות, שהריקות הוא מתדמה החלקים ואין בו חילוף בין מקום זה למקום זה, א״כ יתחייב שאין בו תנועה טבעית, והוא פלא, איך יתחייב זה שאין בו תנועה טבעית גם אם יהיה לה מניע אחר, הלא מופת זה לא יחייב כי אם שהריקות בעצמו אי אפשר שהוא יהיה סבת התנועה, וכמו שכתב במופת הקודם, אבל לא יחייב שהריקות אין בו תנועה עבעית גם ממניע אחר? הן אמת שהמחבר לקמן כלל ב׳ השיג עליו, אך מדבריו נראה כאלו הוא מפרש המופת הזה כמופת הקודם, וגם השגתו היא בעצמה ההשגה שעשה על המופת הקודם, וזה לא יתכן כמו שכתבנו, ע״כ נבאר שם שגם המחבר הוא מפרש שהוא מופת חדש, ושם יתבאר בע״ה:

(י) **ולפי** שההכרחית תאמר בצירוף אל הטבעית. ר״ל שתנועה ההכרחית נקראת התנועה שהיא נגד טבעה, כמו שבארנו והוא ממאמר המצטרף שאם אין תנועה טבעית אין כאן תנועה שנגד הטבע, ואחר שהוכחנו שבריקות לא תמצא תנועה טבעית א״כ גם תנועה ההכרחית לא תמצא בו: ועוד שאלו היתה התנועה ההכרחיית בריקות. עתה יבאר המנעות הריקות מצד מציאות התנועה ההכרחית, שאם היה ריקות במציאות לא היתה התנועה ההכרחית יכולה להיות, וזה, שהחץ כאשר יפרד ויצא מן המניע שלו, והוא היתר המתוח על הקשת, אז המניע והוא היתר נשאר במקומו נח, ואינו הולך אחר החץ לדחותו הלאה הלאה, ומה שהחץ נדחה הלאה למרחוק הוא מטעם כי כח התנועה אשר היתה ביתר נעתק מן היתר אל האויר הסמוך לו, וכן נעתק מאויר לאויר, לפי שהאויר הוא קל לקבל התנועה, והאויר הוא נושא את הכח של היתר ודוחה את החץ הלאה, עד שיכלה הכח שבאויר ויפול החץ לארץ אל מקומו הטבעי, והנה מבואר שרק באויר שייך לומר שהוא מקבל כח התנועה מן היתר, אבל הריקות אין בו כח לקבל התנועה, כי אין לומר שכח המניע מרחף בעצמו בהריקות בלי נושא אשר יקבלנו, ז״א, כי כל כח צריך להיות בנושא ואין מציאות לכח בלי נושא, וכיון שהריקות אינו יכול להיות נושא התנועה, יחויב שינוח החץ אחר הפרדו מן היתר, ואחר שיראה בחוש שהחץ אינו נח בהפרדו מן היתר א״כ אין הריקות נמצא:

(יא) **המופת** השני והשלישי בנוים על שתי הקדמות כו׳ וכן אם המקבל והוא הממוצע אשר בו התנועה. ר״ל אם נניע את הכדור על השלחן אזי השלחן אשר בו תלך תנועת הכדור נקרא הממוצע, יען כי כל תנועה יש בה שלשה גבולים גבול שממנו יתנועע, וגבול שאליו יתנועע, וגבול הממוצע שבין שתי הקצוות שבו תלך התנועה, ע״כ המקום שבו תעבור התנועה נקרא הממוצע, וכן אם יתנועע הכדור או החץ באויר או במים, נקרא האויר או המים הממוצע; והנה האויר הוא יותר חזק הקבול של התנועה מן המים כי מצד קלות האויר יותר מן המים יקבל את כח התנועה יותר חזק ולכך יתנועע בו הנזרק בו יותר מהר: והשנית שיחס התנועה אל התנועה כו׳, ר״ל שמהירת תנועה אחת נגד השנית

היא

הכח המניע אל הכח המניע. כשהממוצע אחד. או כיחס כח הקבול אל כח הקבול כשהמניע אחד. או כיחס מחובר מכח המניע אל כח המניע. ומכח הקבול אל כח הקבול. כשהמניעים והממוצעים מתחלפים וכבר התבאר בס' היסודות לאוקלידס דרך **לקיחת היחס המחובר. ואחר** שהונחו אלו הקדמות כמבוארות בעצמן. סדר המופת **הא' מצד המקבל. והאחד מצד המניע. אם**

אשר מצד המקבל סדרו כן. אם היה הרקות נמצא. יתחייב שהמתנועע בו יתנועע בזולת זמן. והתנועה בזולת זמן הוא שקר. יתחייב סותר הקודם. והנה התדבקות הנמשך לקודם. יתבאר בהניחנו מתנועע אחד ממניע אחד גודל ידוע באויר וברקות. הנה לפי שסבת המהירות והאיחור בזה. הוא חלוף המקבל. כמו שהתבאר בהקדמה הא'. ויחס המהירות והאיחור בזה הוא כיחס האויר אל הרקות. כמו שהתבאר בב'. והוא מבואר בשני המקבלים שיחסם כיחס הב"ת אל הבב"ת חויב אם כן שתהיה התנועה ברקות בזולת זמן והוא שקר. למה שלא תצוייר תנועה בגודל בזולת זמן. להיות הגודל מתחלק ויתחייב שיתחלק הזמן בהחלק התנועה בו. ואמר **בן רש"ד. שהמופת** הזה כחו כח המופת אשר יולד ממנו. שאם היה כח מניע בב"ת היולני. **שיחויב שיתנועע** **המתנועע**

אוצר חיים

היא גדולה לפי ערך יתרון כח המניע שלה על כח המניע של השנית, אם הממונע של שניהם שוה, או לפי ערך קלות המקבל שלה, דהיינו הממונע נגד המקבל השני, אם כח המניע שלהם שוה, או לפי ערך יתרון שניהם זה על זה, דהיינו כשיש להאחת יתרון על השנית בשני הדברים בכח המניע יותר חזק ובכח הקבול יותר חזק וזה נקרא יחס מחובר, וכבר התבאר בספר היסודות לאקלידוס דרך לקיחת החשבון של היחס המחובר בכמה פעמים תגדל מהירת תנועה זו מזו: **בהניחנו מתנועע אחד ממניע אחד גודל ידוע באויר ובריקות.** ר"ל שנניח במניע אחד יניע איזה גודל ידוע למשל במשקלו אלף ככר וכדומה מן השעורים ויניעהו באויר, והמניע הזה בעצמו יניע ג"כ כשעור הגודל הזה בריקות, אזי יתחייב שתהיה מהירת התנועה בהריקות יותר גדולה מהתנועה בהאויר, לפי ערך קלות הריקות נגד האויר והוא כערך האין אל היש שהוא לבלתי תכלית, ויתחייב מזה שתהיה התנועה בריקות בלא שעור זמן כלל, כי אם יהיה לתנועה שבריקות שעור זמן מה אף היותר קטן אזי יהיה לו איזה יחס וערך עם תנועה שבאויר כיחס הדבר הקטן אל הגדול, ובאמת היחס שבין הריקות והאויר אינו בפחות ויתר כי אם כיחס הבלתי בעל תכלית אל הב"ת, א"כ יתחייב שיתנועע בריקות בזולת זמן מה, ודבר זה הוא שקר: **לפי שלא תצויר תנועה בגודל בזולת זמן. כי להיות כל גודל מתחלק** אף הגודל היותר קטן הוא בהכרח גשם המקבל חלוקה, וא"כ כאשר הגשם הזה התנועע נעשה בחצי גודל חצי תנועה, א"כ גם התנועה מתחלקת, וכיון שהתנועה מתחלקת לחצי תנועה קודמת ולחצי תנועה המאוחרת א"כ בהכרח שגם הזמן שבו נעשה התנועה מתחלק לקודם ומתאחר, וא"כ אי אפשר שתהיה התנועה בגודל בזולת משך זמן מה, וכמו שבאר זה המורה בפרק ע"ג מח"א בהקדמה הג' וכל"מ: **ואמר אבן רש"ד שהמופת הזה כחו כח המופת אשר יולד ממנו כו'.** נראה לי באורו כן. כי כח המופת הזה הוא כמו כח המופת האחר שאמר ארסטו, ששני מופתים הללו הם הולכים בדרך אחד, וקרא את המופת ההוא שהוא נולד מן המופת הזה, והטעם כי המופת ההוא האחר הוא העיקרי החשוב, שהוא נולד מן המופתים הקודמים שעשה על ההקדמות, שרק בשבילו טרח להביא מופתים על ההקדמות כדי שמהן יולד המופת ההוא החשוב, שבו יוכיח ארסטו מופת על מציאות כח נבדל מגשם בב"ת, שאינו גשם ולא כח בגשם, והוא מציאות השי"ת, והוכיח באופן זה, כי הגלגל שהוא מתנועע תנועה נצחיית לבלתי תכלית, א"כ צריך לו כח בב"ת להניעו, ומעתה יעשה המופת כן, כי אי אפשר שיהיה כח בב"ת נמצא בגשם הגלגל שיניעהו תנועה נצחיית, כי אז יתחייב שיתנועע המתנועע ממנו בזולת זמן, וזה שקר כמו שאמרנו כי התנועה בגודל בזולת זמן הוא שקר, ואם נאמר שגם הכב"ת בהכרח שיניע בזמן מה, יתחייב מזה ג"כ שקר שיהיה החלק כמו הכל ובהכרח שיש כח בב"ת נבדל מן הגשם, וזהו המופת אשר הביא המורה בהקדמה הי"ב, וע"פ מה שבארה המחבר לקמן בפרק י"ב ע"ש ובבאורנו, וכדברים האלה כתב מהר"א קרשקש (בהקדמה יב) בשם אמר אבן רש"ד כי התנועה כבר התבאר שהיא מחוברת משני מניעים, מניע ב"ת הנעה כו' מצד שיתנועע מהכח ב"ת אשר בו יתנועע בזמן כו' עכ"ל, וז"ש שאם היה כח מניע בב"ת היולני, ר"ל כח בגשם יחויב מזה שיתנועע המתנועע ממנו בזולת זמן, וכיון שזה שקר א"כ התבאר שיש כח מניע בב"ת שאינו היולני רק נבדל מגשם, וזהו המופת לארסטו שעשה על מציאות ה', ואמר אבן רש"ד

שהמופת

המתנועע ממנו בזולת זמן. ואמנם המופת אשר מצד המניע סדרו כן. אם היה הריקות נמצא. יתחייב שקרות ההקדמה הראשונה עם היותה מבוארת בעצמה. וזה בהניחנו מתנועעים מב' מניעים מתחלפים בגודל ידוע בריקות. והנה יתחייב מההקדמה הראשונה שהא' יותר מהיר מהשני. ולפי שהוא מבואר בכל מתנועע בריקות לפי מה שקדם שיתנועע בעתה. הנה יתחייב שבהלוף המניע לא תתחלף התנועה. והוא שקר לפי ההקדמה הראשונה. והשקר הזה יתחייב מאמרנו שהריקות נמצא.

המופת הרביעי סדרו כן. אם היה הריקות נמצא. היה מתחייב אפשרות הכנס גשם בגשם. ואבל הכנס גשם בגשם הוא נמנע, שאם לא. היה אפשר שיכנס העולם בגרגיר חרדל. יוליד שהריקות בלתי נמצא. והנה חיוב התדבקות הנמשך לקודם יתבאר כן. לפי שמציאות הריקות אינו דבר. רק מציאות הג' רחקים נבדלים מופשטים מן הגשם. והם אם כן למה שאין גשמים ולא מקרים נשואים בדבר. והנה האחד בהם שימירו מקומם כשיכנס בהם הגשם. כמו שיעשו המים אשר בשוקת כשיושלך בתוכה אבן. הנה אם כן כבר נכנסו רחקי הגשם ברחקי הריקות. ואם הוא אפשרי. הנה הכנס גשם בגשם אפשרי. וזה כי המנעות אשר יראה בהכנס גשם בגשם. איננו מצד היותו עצם. ולא מצד היותו בעל מראה ולא בעל איכות. אלא מצד רחקיו הג' הנה אם כן אם הכנס ברחקי הגשם רחק אפשרי, הכנס גשם בגשם אפשרי. והוא שקר בטל. הנה אם כן אין הריקות נמצא תוך העולם. ולא חוצה לו. והנה חזק זה הדעת עוד. מאשר הגשם

אוצר חיים

שהמופת שעשה כאן על המנעות הריקות כחו ככח המופת השני ההוא: ואמנם המופת אשר מצד המניע כו'. וזה בהניחנו שני מניעים מתחלפים בכחם, שהאחד הוא מניע יותר חזק מהשני, וכל אחד יניע גודל ידוע כמו של השני וכל אחד יניע את גודלו בריקות. והנה לפי ההקדמה הראשונה יתחייב שהמניע היותר חזק יניע במהירות יותר מהשני, ולפי שהוא מבואר מדברינו הקודמים שכל מתנועע בריקות הוא יתנועע בעתה, ר"ל בזולת זמן, כי העתה הוא אצל בעלי הגיון הזמן אשר לא ישוער בו קודם ומתאחר ואיננו זמן, א"כ יתחייב ששני המניעים יניעו בשוה, דהיינו שניהם יניעו בזולת זמן אף שכחות המניעים הם מתחלפים, וזה שקר לפי ההקדמה הראשונה, והשקר הזה יתחייב אם נאמר שהריקות נמצא, א"כ יתחייב שאין הריקות נמצא:

(יב) **המופת** הרביעי סדרו כן כו'. לפי שמציאות הריקות אינו דבר רק מציאות הג' רחקים נבדלים, ר"ל מופשטים מן הגשם, והג' רחקים האלה אין גשמים ולא מקרי הגשמים נשואים בהם, והאחד ממקרי הגשמים הוא שימירו מקומם כשיכנס בהם גשם אחר, כמו המים אשר בשוקת כשיושלך בתוכה אבן יצאו המים ממקומם, וכיון שרחקי הריקות אין להם מקרי הגשמים יחויב כשיושלך בתוכם אבן לא ימירו מקומם, א"כ הרי נכנסו רחקי הגשם ברחקי הריקות, ואם הדבר הזה הוא אפשרי, אזי יתחייב שגם הכנס גשם בגשם הוא אפשרי, והטעם בזה, כי זה שאין הגשם יכול לכנוס בגשם אחר עד שיתכן שכל העולם יכנס בגרגיר אחד של חרדל, הוא מצד שכל גשם הוא בעל גבול מכל צדדיו, והם הג' רחקים שלו, שהגבולים הטבעים שומרים את גבולם וע"כ אי אפשר שיכנוס בעל גבול טבעי בבעל גבול טבעי, אמנם אם לא היו הגשמים בעלי ג' רחקים, לא היה נמנע הכנס גשם בגשם, כיון שאין הגשם בעל גבול, כי לא ימנע הכנס גשם בגשם מצד היותו עצם, או מצד היותו בעל מראה שחור או לבן וכדומה או בעל שאר איכות, אם לא היו בעלי גבול השומרים את גבולם, ואחר שהוא מבואר שהמנעות הכנס גשם בגשם הוא רק מצד טבע הג' רחקים*), א"כ אם היה הכנס ברחקי הג' רחקים אפשרי [כצ"ל], היה גם הכנס גשם בגשם אפשרי, ואחר שהכנס גשם בגשם הוא שקר ודבר בטל א"כ יתחייב שאין הריקות נמצא תוך העולם: וגם לא חוץ לעולם, ר"ל, כי המופת הראשון שעשה על המנעות הריקות מצד מציאות התנועה היה רק מופת על המנעות הריקות בתוך העולם, אמנם המופת הזה הד', וכן המופת הב' והג' שעשה מצד הציור השכליי יתחייב המנעות הריקות בכלל. בין תוך בין חוץ לעולם: והנה חזק זה הדעת עוד כו'. שא"א שיהיה ריקות בעל ג' רחקים כי מה שהגשם הוא תופס מקום בתוך הריקות הוא מצד היות הגשם בעל ג' רחקים, אשר הגשם ינוח בתוך הרחקים האלה ע"כ הוא תופס מקום, וא"כ אם הריקות היה ג"כ בעל ג' רחקים היה ג"כ תופס מקום בג' רחקים אחרים של ריקות, והריקות

*) עיין **בהערות** בסוף הספר שעל פי הדברים האלה, כתבתי לבאר בע"ה את דרשת חז"ל הנפלאה (ב"ב דף טז.), ע"פ ויען ה' את איוב מן הסערה, וכל הענין שם באריכות.

הגשם יצטרך אל מקום מצד מה שהוא בעל רחקים ג' ינוח בם. ואם כן יצטרכו גם כן הרחקים אל רחקים. וזה לבלתי תכלית. ועוד שהרחקים תכליות הגשמים. והתכלית במה שהוא בלתי מתחלק. אי אפשר בו. שיובדל ממה שהוא תכלית. יתחייב אם כן המנעות מציאות רחק נבדל והוא היסוד אשר סמך עליו בביאור המנעות מציאות גודל נבדל בב"ת. והוא אשר כוון במין המופת הזה והוא המין האחד. עוד סדר אלתבריז"י מופת בביאור המנעות מציאות גודל בב"ת. והוא מופת הדבקות. וזה שכאשר הנחנו קו בב"ת מצד אחד. ודבקנו עליו קו בב"ת. והתחלה מנקודה אחת בקצה הקו אשר הוא ב"ת. הויב שיהא קו בב"ת גדול מקו בב"ת. והוא שקר. שהוא מן הידוע שאין בב"ת גדול מבב"ת:

אוצר חיים

והריקות האחר של ג' רחקים היה ג"כ צריך לג' רחקים אחרים שינוח בם, וילך כן לבלתי תכלית, וזה דבר בטל: **ועוד שהרחקים תכליות הגשמים כו'.** ר"ל שהרחקים אינם דבר שיש להם מציאות בפני עצמו רק שהוא קצה ותכלית הגשם מכל צדדיו, והתכלית להיותו רק מקרה הגשם הבלתי מתחלק מן הגשם, אי אפשר בו שיהיה נבדל מן הדבר אשר הוא תכלית לו, א"כ יתחייב המנעות מציאות רחק נבדל: **והוא היסוד אשר סמך עליו כו'.** כאן מסיים המחבר מה שאמר לעיל בתחלת הענין (באות ז) שהבאור אשר עשה ארסטו על המנעות גודל נבדל בב"ת הוא סומך בזה על סברתו בהמנעות הרחק הנבדל:

(יג) **מופת החכם אלתבריזי** [הוא חכם אחד מפרש הקדמות המורה, כ"כ הרש"ט בהקדמה הח' להמורה] **בבאור המנעות מציאות גודל בב"ת, והוא מופת הדבקות,** ר"ל שנעשה המופת ע"י דבקות קו עם קו כמו שמבאר והולך: **וזה, כאשר הנחנו קו שהוא בלתי בעל תכלית מצד אחד** ומצד השני יש לו קצה ותכלית, למשל, לצד מזרח הוא נמשך לבב"ת, ולצד מערב יש לו קצה ותכלית, **ודבקנו עליו קו בב"ת.** ר"ל ונניח אצלו עוד קו שהוא בב"ת „משני הצדדים", אזי יארך הקו השני על הראשון מהנקודה אשר שמה יכלה קצה הקו התכליתי ולהלאה לצד המערב עד לאין תכלית, וז"ש **והתחלנו מנקודה אחת אשר בקצה הקו התכלית,** ר"ל מנקודה זאת והלאה לצד מערב יחויב שיהיה גדול מהראשון, א"כ יהיה קו בב"ת גדול מקו בב"ת, וזה שקר, שהרי גם הקו הראשון אשר הוא בב"ת רק מצד האחד כיון שהוא בב"ת מצד האחד א"כ אין שעור ומדה לארכו ולא שייך כלל לומר שהשני הבב"ת משני הצדדים יהיה גדול ממנו, אלא על כרחך שדבר זה אינו במציאות כלל שיהיה קו בב"ת, כנלענ"ד באור המופת של אלתבריזי, אם כי הלשון שאמר ודבקנו עליו שפירשנו שר"ל ונניח אצלו הוא דחוק קצת, כי לא התבאר לי היטב באופן אחר; והנה קרוב למופת זה הביא ג"כ הרש"ט בהקדמה הא' והב' והג' בהמורה, ואולי יש לפרש שהוא עצמו המופת של אלתבריזי דמש"כ אלתבריזי ודבקנו עליו קו בב"ת ר"ל שהוא ג"כ בב"ת רק מצד אחד והוא ממש כמו שכתב הרש"ט כמו שנעתיק דבריו לקמן בסמוך אלא שכתב בסגנון אחר קצת; ולהיות שהרש"ט באר במופת הזה ועוד במופת אחד אשר הביאו המחבר לקמן (במין הג' במופת הב' מצד התנועה הסבובית) וסיים שם וזה לשונו, אלו השני מופתים יעמדו תמורת מופתים רבים שעשה ארסטו לבטל שיש הנה מציאות גשם בב"ת, בין למודי בין נבדל בין חמרי, וכשתבין אלו הדרכים יבוטל מעליך כל הטענות שעשה הרב ר' הסדאי על הרב על באור זאת ההקדמה, כי באלו שני המופתים אין ספק ולא דחיה כו' ואף ג"כ כל הקושיות והדחיות שעשה הרב ר' הסדאי על הבאורים שעשה ארסטו על זאת ההקדמה הם הזיות, יבינם מי שנתן לו ה' שכל ודעת להבין האמת והשקר עכ"ל, ע"כ ראיתי להביא דבריו ולהגיהם מן טעותי הדפוס, ולבארם בתוך שני חצאי מרובע, למען אשר יובנו, וז"ל הרש"ט בהקדמה ה', בזאת ההקדמה [כצ"ל] הנה שאי אפשר שימצא גודל מדובק בב"ת בין שיהיה נבדל בין שיהיה חמרי, ומופת זה, כי אם נניח דבר בב"ת בעל שעור מדובק, יתחייב שיהיה החלק כמו הכל, כי נקח חלק מזה הקו אשר הוא בב"ת, ונצייר ממנו שתי אותיות אלף ובית [כזה ___א.ב___] ונאמר קו א' הוא יותר גדול מקו ב' או שוה לו [ר"ל בין שיהיה חצי הקו שנרשם עליו אות א' גדול יותר מחצי הקו שנרשם עליו אות ב' בין שיהיה שוה לו] אם נאמר שיהיה כל אחד מהם בב"ת עד כי כשנרמוז אל נקודת הא' מאלף ולהלאה [לצד ימין] הוא בב"ת, וכן מבית ולמטה [ר"ל להלאה לצד שמאל] הוא ג"כ בב"ת כמו שנרמוז זה בדמות זה הקו, ונאמר אם אלו המדומים ב' קוים ילכו לבב"ת, יהיה החלק כמו הכל, וזה שקר [ר"ל שהקו הא' או קו הב' שהוא רק חלק מן הקו כולו יהיה בלתי ב"ת כמו הקו כולו, וזה שקר שיהיה החלק שוה להכל] ואם היו שניהם ב"ת והאחד לא יוסיף על השני אלא בעל תכלית [כצ"ל ובדפוס הוא משובש מאד] א"כ יהיה הכל ב"ת [כי המקובץ משני בעלי תכלית הוא ג"כ בעל תכלית] וא"כ יהיה הבב"ת ב"ת, וזה שקר עכ"ל, הנך רואה שהמופת הזה הוא ג"כ כמו המופת של אלתבריזי, שהוכיח שאי אפשר שימצא קו בב"ת, לפי שאם חצי הקו

המין השני בבאור המנעות מציאות גודל גשמי בב"ת. והוא יתחיל תהלה בבאור כולל. היות מציאות גודל בב"ת בפועל, גשמי היה או למודי נמנע. וסדר המופת כן. כל גשם הנה יקיף בו שטח אחד. או שטחים. וכל מה שיקיף בו שטה. או שטחים. הנה הוא ב"ת. הנה א"כ כל (שטה) גשם ב"ת בהכרח. וכאשר התבאר לו. היות כל גשם ב"ת. הנה א"כ כל שטה וכל קו ב"ת

אוצר חיים

יהיה ג"כ בב"ת הוא שקר, ואם חצי הקו יהיה ב"ת הוא ג"כ שקר, אלא שאלתבריזי הוכיח את השקר באמרו שא"כ יהיה בב"ת גדול מבב"ת, והרש"ט הוכיח את השקר באמרו שא"כ יהיה החלק כמו הכל, וכונתו שאם נאמר שהחלק הוא קטן מהכל א"כ יהיה בב"ת גדול מבב"ת, כיון שגם החלק הוא בב"ת, וא"כ דברי הרש"ט הם ממש דברי אלתבריזי:

(א) **המין** השני בבאור המנעות מציאות גודל גשמי בב"ת, והוא יתחיל תהלה בבאור כולל, שגודל בב"ת בפועל הוא נמנע בכל הגודלים בין בגודל גשמי בין בגודל למודי, והנה באור גודל למודי הוא מה שבעל הכמת ההנדסי מצייר בשכלו השטה והקו והנקודה מפשטים בלא גשם כאלו היה נמצאים כן בפני עצמם, ואמר שהגודל של השטה או הקו המצוייר בשכל הזה א"א שיצוייר גודל בב"ת; והנה יש להבין למה השב רק את הגודל הלמודי הלא אמר שהוא מתחיל בבאור כולל שכל הגודלים אי אפשר שיהיו בב"ת וא"כ גם הגודל של הריקות שהוא בעל ג' רחקים נבדלים וכן הגודל הנבדל שחשבם לעיל במין הה' כולם אי אפשר שיהיו גודל בב"ת, שגם אם נודה להאומרים שיש ג' רחקים נבדלים במציאות דהיינו הריקות מ"מ א"א שיהיו בגודל בב"ת, והנראה לי כי באמת המופת הזה הוא כולל רק את הגודל הלמודי, שהלמודי יצייר בשכלו את השטה או הקו שהוא נבדל מן הגשם ובאמת לא יובדל מן הגשם, ע"כ יוכיח במופת כי כמו שהגשם אי אפשר שיהיה בב"ת כך הציור השכלי שהלמודי מבדיל את השטה והקו מן הגשם הוא ג"כ בעל תכלית, וכמו שמבואר בדבריו בסדר המופת; אבל על המנעות ג' רחקים נבדלים או גודל נבדל בב"ת על זה לא עשה המופת, דכיון שהם נבדלים מן הגשם באמת, לדעת האומרים בריקות, יוכל להיות גם שהם בגודל בב"ת; אמנם נראה לי דמכל מקום יש להוכיח מזה המופת גם על שאר הגודלים הנבדלים שגם להאומרים במציאותם אי אפשר שיהיו גודלים בב"ת, והוא ע"פ מה שכתב הרש"ט במורה (ה"א פע"ג בהקדמה השנית) שהעיקר מה שהביא להם להאמין בריקות הוא בעבור כי השכל ישער מכל גשם שהוא בעל ג' רחקים, והשכל ישכיל את המרחקים בציור מפשט מן החומר, כמו שהשכל ישכיל את כל הכוללים בציור מפשט מן החומר, כמו החיות, והאנושיות, והשבו שכל מה שהוא מושכל בציור השכלי ראוי שימצא כן חוץ לשכל, לכן אמרו שהריקות בעל ג' רחקים הוא נמצא עכ"ל וא"כ כיון שהציור של גודל נבדל וג' רחקים נבדלים לקחו מן הלמודי, מה שהשכל מצייר כן, א"כ לא יפה כחם מן הלמודי שלא יציירנו בשכלו רק בגודל בעל תכלית, וע"כ יהיה המופת הזה הנעשה רק על הגודל הלמודי באור כולל גם את כל הגודלים הנבדלים, כנלענ"ד, עוד יש לפרש מה שקרא המופת הזה „באור כולל" לפי שהמופת הזה הוא בא בכח המופת הקודם, רק שהמופת הקודם הוא בא באריכות ומבאר כל הקדמותיו כל אחת ואחת בפרט, וזה בא בקצרה וכולל את כל ההקדמות של המופת הקודם בדרך קצרה ובמלות אחרות, וכלשון הזה ראיתי בפירוש הרש"ם במורה על ענין אחר (בפרק א' מח"ב בעיון הרביעי) וז"ל, אמר ש"ט זה הדרך כו' המעיין בו יוכל לדעת שהוא הדרך הראשון אשר עשה הרב, אלא שזה המופת הקדמותיו יותר כוללות מהדרך הראשון כו' עכ"ל, וכן הוא המופת הזה, שמ"ש שכל גשם יקיף בו שטה או שטחים א"כ הוא בעל תכלית, המעיין בו יוכל לדעת שהוא רק כקיצור מן המופת הקודם שאמר שם שכל גודל יש לו כמה, והכמה הוא איזה שעור הנמצא בנושא מוחשי, ואינו נבדל ממנו, כמש"כ לעיל (אות ו), והיינו הך שכתב כאן בקצרה, דמ"ש כל גשם יקיף בו שטה או שטחים א"כ הוא ב"ת הוא כולל מ"ש במופת הקודם כל גודל יש לו כמה, והכמה הוא מקרה השעור הנמצא בנושא, א"כ הוא ב"ת, ומ"ש עוד וכאשר התבאר שכל גשם הוא ב"ת א"כ כל שטה וכל קו הוא ג"כ ב"ת לפי שהם לא יבדלו מן הגשם, הוא כולל מ"ש במופת הקודם כי הכמה הוא מקרה הנמצא בנושא ואינו נבדל ממנו, וע"כ קרא המחבר את המופת הזה באור כולל, וכן מצאנו להמחבר לקמן (בפרק זה במין הד') זה לשונו, המין הד' בבאור כולל בהמנע כו' והוא בכח המופתים הקודמים עכ"ל וע"ש בפירושנו, וכבר כתבנו ג"כ לעיל (במין א' אות ה) על הלשון של המחבר גם שהזכיר באור כולל:

וסדר המופת כן. כל גשם הנה יקיף בו שטח אחד או שטחים, ר"ל שטה אחד אם הוא בתמונה סבובית וכדורית, או יותר משטה אחד אם הוא בלתי כדורי, כן פירש המפרש קרשקש במורה בהקדמה א', **וכל מה שיקיף בו שטח או שטחים הנה הוא בעל תכלית, כי הבב"ת אינו מוקף. הנה א"כ כל גשם ב"ת בהברת**, ומעתה יבאר שגם הגודל הלמודי הוא ב"ת, כי כאשר התבאר לו היות כל גשם ב"ת הנה א"כ כל שטה וכל קו שהלמודי מצייר בשכלו נבדל מן הגשם הוא ג"כ ב"ת, לפי שהם באמת לא יובדלו מן הגשם, רק שהוא מציירו בשכל כאלו הוא בלא גשם, אבל מכ"פ א"א שיציירו גדול מן

ב״ת. לפי שהם לא יובדלו מן הגשם. וכן התבאר לו במספר בפעל שהוא ב״ת בהכרח. לפי שכל מספר בפעל הוא ספור בפעל. וכל ספור בפעל אם זוג ואם נפרד. הנה א״כ כל מספר ב״ת: עוד

סדר מופתים טבעיים בבאור המנע מציאות גודל גשמי בב״ת:

המופת הא׳ סדרו כן. אם היה גשם ממושש בב״ת. הנה הוא בהכרח פשוט או מורכב. ואיך שיהיה היה בהכרח אחד מיסודותיו בב״ת בגודל. אחר שהתבאר המנע מציאות יסודות בבב״ת בא׳ מהשמע. ואם היה אחד מהיסודות בב״ת בגודל. אחר שהוא ממושש ובעל איכות. הנה ברוב הזמן היה משנה ומפסיד שאר היסודות. למה שהיסודות הם יסודות באמצעיות איכותיהם. ולא תתמיד ההויה. והוא הפך ממה שנראה בחוש. ועוד שאם היה האחד בב״ת. הנה

יהיה

אוצר חיים

מן הגשם שממנו לוקח והופרד: **וכן התבאר לו במספר בפועל שהוא ב״ת בהכרח.** היא ההקדמה הכ׳ של המורה שהביא המחבר לקמן פרק ב׳, ור״ל שאף שהמספר בכח יצויר לבלתי תכלית כי כל דבר המקבל חלוקה יצויר שיתחלק לאין סוף ותכלית, יען כי גם החלק היותר דק כיון שהוא גשם הוא יכול להתחלק, אך בפועל א״א שיהיה מספר בב״ת, לפי שכל מספר הנמצא בפועל יש אפשרות לסופרם בפועל אף אם יהיה רבוים כחול הים אשר לא יספיק שנות אלפים לסופרם, סוף סוף יש להם קץ וגבול, וכל ספור בפועל יכלה המספר או למספר זוגי או למספר נפרד ר״ל שיהיה מספר כך וכך זוגות עם אחד, והזוג והנפרד שניהם בעלי תכלית, א״כ כל מספר ב״ת, גם המופת הזה הביאו הקרשקש בהקדמה הכ׳: **עוד סדר מופתים טבעים** כו׳ ר״ל לקוחים מטבע המציאות, כי המופתים הם שני מינים, מהם מופתים שכליים דהיינו שהשכל מחייב שאי אפשר להיות באופן אחר כמו מופת הב׳ והג׳ והד׳ לעיל במין א׳, ומהם מופת טבעי כמו המופת הא׳ שם שהוא לקוח ממציאות טבע התנועה, כמו שכתבתי שם (אות יב), וכן הוא כאן המופת הקודם שעשה על המנעות מציאות גודל בב״ת בבאור כולל הוא מופת שכלי, והמופתים שמסדר אח״כ בבאור המנע מציאות גודל גשמי בב״ת, הם מופתים טבעיים מטבע המציאות:

(ב) **המופת הא׳ סדרו כן. אם היה גשם ממושש בב״ת.** פירוש ממושש הוא מוחש ומורגש במשוש היד, הנה הוא בהכרח פשוט או מורכב, ואיך שיהיה, ר״ל גם אם נאמר שהוא מורכב היה בהכרח רק אחד מיסודותיו בב״ת בגודל, כי אין לומר שהוא מורכב מכל הד׳ יסודות, כמו שאר מורכבים, וכל אחד מן היסודות הוא בב״ת בגודלו, דז״א שכבר התבאר המנע מציאות יסודות בב״ת בא׳ מהשמע, ויובא בדברי המחבר לקמן בכלל ב׳ עיון ב׳, ושם נבאר בע״ה ביותר באור גם הדברים שכאן, ע״ש. ולפ״ז אם היה רק אחד מהיסודות בב״ת בגודל, אחר שהוא ממושש וכל גשם ממושש הוא בעל איכות, כי אע״פ שיש גשם שאינו בעל איכות והוא גשם הגלגל, אך גשם הגלגל אינו גשם ממושש, וכמש״כ המורה בפי״ט מח״ב שהשם גשם הנאמר על הגלגלים ושאר הגשמיים הוא רק בהשתתפות השם לבד ועיין שם בפירוש האברבנאל, וכתב בעל נצח ישראל ברוח חן פ״א שאנחנו לא נוכל להשיג מה הוא, והנה ארבע איכיות הן החום, והקור, הליח, והיובש, וכל יסוד יש לו שתי איכיות, באש החום והיובש, באויר החום והלחות, במים הקור והלחות, בארץ הקור והיובש, כמש״כ המורה שם ובספר רוח חן פרק ז׳: **הנה ברוב הזמן** כו׳. אם היה אחד מן היסודות בב״ת בגודל אז היה האיכות שלו ג״כ גדול בב״ת, ואז היה משנה בכחו הגדול הבב״ת את האיכיות של שאר היסודות, והיה מפסיד את היסודות לגמרי, והיה נפסד כל ההויה, ומפרש הטעם למה בהפסד האיכות של היסודות יתבטלו היסודות לגמרי וממילא יתבטל כל ההויה המורכבה מהיסודות, ואמר, **למה שהיסודות הם יסודות באמצעיות איכותיהם**, ר״ל כי העיקר במה הם היסודות יסודות להמורכב הוא ע״י שאיכותיהם של היסודות יתמזגו יחד ומזה נעשה המורכב, וכן כתב המורה בפי״ט מח״ב בתחלת הפרק וז״ל ובאיכות ההם הארבע היו יסודות למה שהורכב מהם עכ״ל ובאור הדברים, כי אין ההרכבה באה מצד החומרים השונים של היסודות, כי החומר ההיולי של כל הד׳ יסודות הוא אחד, וגם אין ההרכבה באה מצד הצורות השונות של היסודות, כי אותן הצורות שיש להיסודות הפשוטים יעדרו בהגשם המורכב, ולא ישארו בו, כי יסוד האש אשר בגוף המורכב איננו עוד בצורת אש וכן יסוד העפר איננו עוד בצורת העפר, כי המורכב ילבש צורה חדשה, וכיון שצורות היסודות לא נשארו בהמורכב איך יתכן שיהיו יסודותיו ולא נשאר מן היסודות בתוך המורכב להיות לו ליסוד רק התמזגות איכיותיהם, ועיין שם בפירוש האברבנאל, וא״כ אם יהיה יסוד אחד בב״ת אזי יתגבר האיכיות הבב״ת שלו על שאר האיכיות ויבטל האיכות שלהם ואז תפסד ההרכבה והיסוד לגמרי ולא תתמיד ההויה, והוא הפך ממה שנראה בחוש שההויה מתמדת ומתקיימת, א״כ אין כאן יסוד אחד בב״ת: **ועוד שאם היה האחד בב״ת** כו׳ עוד יוכיח המופת הזה בדרך אחר שלא יתכן שיהיה גשם בב״ת, כי אחרי שבארנו שהגשם הבב״ת הוא בהכרח רק אחד ולא

מורכב

יהיה בב"ת בכל רחקיו. למה שהרחקים במה שהם רחקי גשם פשוט מתדמים. ולא ישאר מקום לשאר:

המופת הב' סדרו כן. כל גשם ממושש הנה לו קלות או כבדות. והנה אם היה לו כבדות. היה במקום השפל ונבדל מן המקום העליון. ואם היה לו קלות. היה בעליון ונבדל מן התחתון. וזה כלו שקר בבב"ת:

המופת הג' סדרו כך. אם היה כל גשם מוחש במקום. והיו המקומות ב"ת במין ובשיעור הנה יחויב שיהיה הגשם ב"ת. אחר שהתבאר. שהמקום הוא התכלית המקיף בגשם. ואולם שהמקומות ב"ת במין זה מבואר. למה שהבדיליהם מוגבלים. והם המעלה והמטה. והפנים ואחור

אוצר חיים

מורכב הנה יתחייב שיהיה בב"ת בכל רחקיו, בארך ברחב ובגובה, כי לא יתכן לומר שהוא בב"ת רק מצד אחד לבדו, לפי שהוא גשם פשוט מתדמה החלקים, א"כ לא יתכן לומר שמצד הארך למשל הוא בב"ת ומצד הרחב הוא ב"ת, כי במה נשתנה הצד הארך שיהיה ראוי להיות בב"ת יותר מצד הרחב, כיון שכל חלקיו ורחקיו מתדמים זה לזה, ואחר שהוא בהכרח בב"ת בכל ג' רחקים, א"כ הוא מלא את כל חלל העולם וחוץ לעולם, ולא יהיה נשאר מקום לשאר יסודות ולשום נמצא, להמנעות הכנס גשם בגשם וזה הפך ממה שנראה בחוש:

(ג) **המופת** הב' סדרו כן, כל גשם ממושש יש לו קלות או כבדות, ואם היה לו כבדות היה טבעו להיות במקום השפל ונבדל מן המקום העליון, ולהפך אם היה לו קלות היה מחויב בטבעו שישכון במקום העליון ונבדל מן התחתון, וא"כ יש לו בהכרח מקום מיוחד, והבב"ת הוא ממלא כל המקומות יחד, א"כ טבע הגשם וטבע הבב"ת הם שני הפכים, א"כ אי אפשר שיהיה גשם בב"ת:

(ד) **המופת** הג' סדרו כן אם היה כל גשם מוחש במקום, לכאורה מלת מוחש מוספת למטה, ור"ל כל גשם הוא מורגש לחושנו ע"י שהוא נמצא במקום, שאי אפשר לנו לצייר שום דבר בלי מקום, ואפשר ג"כ לפרש כל גשם מוחש הוא במקום והכונה אחת היא, וכן מוכח לקמן בתחלת המין הג' שכתב כל גשם מוחש יש לו אנה, וכן שם במופת הג' כל גשם מוחש אם פועל לבד כמו הגרמים השמימיים, אך יקשה למה החליף כאן את שמו ולא קראו גשם ממושש כבתחלה. ונראה לי כי גשם ממושש יקראו רק הגשמים הארציים שנוכל למששם אבל הגשמיים של הגלגלים אינם גשמים ממוששים אבל גשם מוחש הוא כולל גם גשם הגלגלים שהם מוחשים לחוש ראות, ע"כ לעיל במופת א' אמר שהוא ממושש ובעל איכות ולא אמר שהוא מוחש ובעל איכות כי הגלגלים אין להם איכות וכן במופת ב' אמר כל גשם ממושש יש לו קלות וכבדות ולא אמר כל גשם מוחש כי הגלגלים אין להם טבע הקלות והכבדות כידוע, משא"כ מ"ש כאן כל גשם מוחש במקום כולל גם הגלגלים שיש להם אנה תיחדהו, וכן כל גשם מוחש אם פועל או מתפעל מבואר להדיא בדבריו שכולל גם הגלגלים: והיות המקומות ב"ת במין ובשעור הנה יחויב שיהיה הגשם ב"ת. ר"ל כיון שהמקום עצמו הוא ב"ת א"כ יתחייב כ"ש שהגשם המונח בתוכו הוא ב"ת: אחר שהתבאר שהמקום הוא תכלית של הדבר המקיף איתו, דבר זה יתבאר בסמוך במופת הד' וכעת הניח זה בהנחה שכל גשם יש לו מקום הולה לו שהוא מקיפו כמו שנראה זה בחוש: ואולם מה שאמרנו שהמקומות הם ב"ת במין זה מבואר כו'. ור"ל במין היינו מצד עצם מהותו, שמין הוא העצמות שלו, כמו שתאמר מין האדם הוא מדבר, שזהו מהותו, כן מין המקום הוא מהות המקום; והנה דע כי עיקר מהות האדם הוא „מדבר" כמו שאמרנו, אולם גדר האדם הוא „חי מדבר" כי הגדר נקרא אצל בעלי הגיון הסוג והמבדיל, ר"ל מלת חי הוא הסוג הכולל את האדם עם כל מיני בעלי חיים ומלת מדבר הוא המבדיל אותו מן שאר מיני הסוג, ע"כ המבדיל לבדו יקרא שהוא המין ועצם מהותו; וכמו כן נאמר בענין המקום שגדר המקום הוא ג"כ סוג ומבדיל, והסוג שלו הוא הגבלה וזה כולל גם הגבלה במספר והכמה, אמנם הבדלי המקום הם המעלה והמטה, והפנים והאחור, והימין והשמאל, וא"כ הבדלי המקום הם מהות המקום ומינו, וז"ש כי המקום הוא ב"ת במין לפי שהבדליו הם מוגבלים, ואע"פ שגם סוגו הוא הגבלה, עכ"ז לא היה יכול להביא ראיה מסוגו כי אם לא היינו יודעים מהות המקום מן הבדליו לא היינו יודעים מאיזה סוג הוא המקום, והארכתי קצת בזה כדי לבאר שהבדלי המקום הם מין המקום, (ועיין קצת מזה במלות הגיון ריש פרק י' בבאור מלת מין והבדל): ומה שאמרנו שהמקומות הם ב"ת בשעור כלומר בגודל, הוא מחויב שאם היה המקום גדול לבלתי תכלית לא היה שייך להמצא מקום מעלה במוחלט, ר"ל שאין למעלה ממנו, שהבב"ת אין לו מקום שנוכל לומר עליו שהוא מעלה בהחלט, כיון שיש למעלה ממנו גבוה מעל גבוה עד לאין סוף ותכלית, רק שיתכן לומר בו לשון מעלה בצירוף נגד מה שהוא למטה ממנו; ואחר שאנחנו רואים

ואחור. והימין והשמאל. ושהם ב"ת בשיעור. הוא מחויב. למה שאם לא היו ב"ת. לא היה בכאן מעלה במוחלט. אלא בהצטרף. ואנחנו נראה הדברים הטבעיים מוגבלים:

המופת הד' סדרו כן. אם היה כל גשם מוחש במקום. והמקום הוא התכלית המקיף. יתחייב. שיהיה הגשם המתקומם ב"ת. והנה התדבקות הנמשך מבואר בעצמו. למה שהמוקף ב"ת בהכרח. ואולם איך יתבאר שהמקום הוא המקיף. בזה סדר ה' הקדמות מבוארות בעצמן, האחת שהמקום יקיף הדבר אשר לו מקום. והב' שהוא נבדל ואינו חלק ממנו. הג' שהמקום הראשון. והוא המיוחד שוה לבעל המקום.

והדי

אוצר חיים

רואים שהדברים הטבעיים הם מוגבלים, שיש להם מעלה בהחלט שאין למעלה ממנו ויש להם מטה בהחלט, דהיינו שהאש שטבעו לעלות מעלה מעלה יש לו גבול אשר לא יעלה עוד למעלה מתנו והוא המקום שתחת גלגל הירח שהוא המעלה שאין למעלה ממנו בכל הגשמיים, וכן הארץ הוא המטה בהחלט, וכיון שהמקום יש לו מעלה בהחלט ומטה בהחלט, א"כ הוא ב"ת בשעורו ובגודלו:

אמר המפרש במופת זה הוכיח מצד המקום שהוא ב"ת כ"ש הגשם שבתוך המקום שהוא ב"ת, ולקמן במופת הד' יעשה המופת מצד המקום לא בדרך כ"ש רק בפשוטו, שאף אם המקום היה בב"ת אך כיון שהוא מקיף הגשם א"כ הגשם הוא בהכרח ב"ת, שהבב"ת אין לו סוף ואינו יכול להיות מוקף. עד כאן:

(ה) **המופת** הד' סדרו כן כו' והמקום הוא תכלית המקיף. ר"ל כשדבר אחד מונח בתוך כלי העשוי כמדת הדבר ההוא בצמצום אזי הצד הפנימי של הכלי הוא המקיף את הדבר המונח בו, והנה הדבר המונח בו נקרא המוקף. והכלי נקרא המקיף, וצד הפנימי של הכלי נקרא תכלית המקיף, ר"ל קצהו הפנימי הנוגע בהמוקף ומקיף אותו, והוא הנקרא מקום: ואולם איך יתבאר שהמקום הוא המקיף סדר ארסטו בזה ה' הקדמות מבוארות בעצמן, האחת, שהמקום יקיף הדבר אשר לו מקום, הנה בכל המקומות הבלתי טבעיים הוא נראה בחוש שהמקום הוא מקיף את המתקומם מבחוץ, למשל, הכלי עומד על השלחן הנה השלחן הוא המקום של הכלי והוא מקיף אותו מבחוץ אך השלחן הוא מקיף אותו רק מצד אחד, או קח למשל את האבן המשובץ בתוך הטבעת, והטבעת היא מקומו ומקפת אותו סביב וכדומה; אולם בהמקומות הטבעיים הוא ג"כ כן, למשל האש מקומה הטבעי הוא למעלה תחת קערורית גלגל הירח, א"כ המקום הטבעי הוא מקיף את האש מבחוץ, ואף שלא נוכל לראות זה בחוש, אך הוא מבואר מעצמו בראותנו שהאש מתנועעת לעלות אל מקומה למעלה. א"כ כאשר תגיע אל מקומה ותנוח שמה אזי יהיה המקום ההוא מקיף אותה מבחוץ: הב', שהוא נבדל ואינו חלק ממנו, דבר זה הוא ג"כ נראה בחוש בכל המקומות הבלתי טבעיים, שהמקום הוא נבדל מן המתקומם, שהוא דבר בפני עצמו ואינו חלק מגוף המתקומם, למשל השלחן עם הכלי העומד עליו הם שני דברים נפרדים ואין השלחן חלק מגוף הכלי, אולם בדברים הטבעיים הוא ג"כ מבואר כי האש עולה למעלה כי שם מקומה, ואם היה המקום חלק מהמתקומם, א"כ כל מקום שהאש היא שם היא נמצאת עם מקומה יחד, ולמה היא צריכה להתנועע למעלה לבקש את מקומה, אחר שהיא עם מקומה הטבעי בכל מקום שהוא והוא חלק ממנה, אלא ע"כ שמקומו הטבעי של כל יסוד הוא נבדל ואינו חלק ממנו: הג', שהמקום הראשון והוא המיוחד שוה לבעל המקום, ר"ל כי הנה שתי ההקדמות הראשונות שאמר במקום הן כוללות בין המקומות הבלתי טבעים בין המקומות הטבעיים כמו שבארנו, אולם הקדמה הזו השלישית לא תכלול רק המקומות הטבעיים, וז"ש שהמקום הראשון והוא המיוחד ר"ל המקום הראשון של האש הוא תחת גלגל הירח, והוא המקום המיוחד לו לטבעו, וכן המקום הראשון של האויר הוא תחת יסוד האש והוא המיוחד לו, לאפוקי כשהם שלא במקומם הטבעי רק למטה נקרא המקום ההוא שנמצאו בו מקום שני בלתי מיוחד לטבעו, ואמר, כי המקום המיוחד של יסוד האש שתחת גלגל הירח הוא שוה לו ואינו עודף עליו, ר"ל כי המקום השני הבלתי מיוחד הוא בלתי שוה להמתקומם לגמרי כי המקום הוא עודף על המתקומם וכמשחז"ל (פסחים ק"ט:) אמתא באמתא לא יתיב, ובהכרח שיהיה איזה ריוח בין המקום והמתקומם, אבל המקום הראשון המיוחד לטבעו ומתדבק בו בטבעו אין המקום עודף על המתקומם, והטעם בזה, כי להיות המקום אשר אליו יתדבק הוא תכלית המקיף, דהיינו השטח הקערורי של גלגל הירח ולא גוף המקיף, ועל השטח הזה מתדבק השטח של המתקומם שהוא תכלית המוקף, וכיון שהוא רק התדבקות תכלית המקיף עם תכלית המוקף, א"כ בהכרח שניהם שוים, כי שטח המקיף א"א להיות גדול משטח המוקף באשר השטח אינו תופס מקום כלל בעוביו וכנודע, ונזכר לקמן פי"א, וא"כ לא שייך בו עודף, והנה אף שגם בהמקום השני הבלתי מיוחד יתדבקו רק תכלית המוקף

י"ה

והד׳ שהמקום. ממנו מעלה וממנו מטה: והה׳ שהגשמים ינוחו בזה המקום ואליו יעתקו. אלו הן ההקדמות. אשר יעמידונו על עצם המקום. עוד עשה הקש תנאי מתחלק סדורו כן. המקום. בהכרח יראה שהוא אחד מד׳ אם הצורה ואם ההיולי. ואם התכלית המקיף. ואם הרחק אשר בין התכליות המקיף. והוא אשר יקרא חללות. ואם לא יהי׳ מהג׳ ר״ל הצורה. וההיולי. וההללות. יחויב בהכרח שיהיה התכלית המקיף. ואינו אחד מהג׳. הנה הוא א״כ התכלית המקיף. ואולם איך יתבאר שאינו אחד מהג׳, אמנם שאיננו הצורה וההיולי הוא מבואר. לפי שהם מעצמות הדבר. ואינם נבדלים ממנו. ולא תתאמת בהם ההקדמה הב׳. ואם הנהנו שהצורה תכלית. הוא תכלית המוקף. לא תכלית המקיף

והאמת

אוצר חיים

עם תכלית המקיף, עכ״ז הוא עודף על המתקומם יען שאין הדיבוק בטבעו המיוחד לו ובהכרח יבא איזה ריוח ביניהם, כן נ״ל באורו: הד׳ שהמקום ממנו מעלה וממנו מטה. גם בהקדמה הזאת יכלול רק המקומות הטבעים, כי כונתו על המעלה והמטה במוחלט, והמעלה במוחלט הוא רק במקום הטבעי של יסוד האש והמטה במוחלט הוא במקום הטבעי של מרכז הארץ; ואין לפרש המעלה והמטה בצירוף נגד השני ויכלול בזה גם המקומות הבלתי טבעים שגם להם יש מעלה ומטה בצירוף נגד השני, שא״כ אין מהקדמה זו ראיה למה שהוא רוצה להוכיח שהמקום היא תכלית המקיף, שגם אם לא יהיה תכלית המקיף שמחוץ רק שהמקום הוא בעצם הדבר בתוכו כמו שיאמר בעל הריב כמו שאמר בסמוך עכ״ז יש בהמקום מעלה בצירוף נגד המטה ממנו באותו דבר עצמו, וכן יש באותו דבר מטה נגד המעלה ממנו: הה׳ שהגשמים ינוחו בזה המקום ואליו יעתקו, גם הקדמה זו אינה כוללת אלא המקומות הטבעים, ור״ל כשאין הגשמים במקומם הטבעי אזי אליו יעתקו ויתנועעו עד שיגיעו שם במקומם, ושם ינוחו ולא יתנועעו עוד, כמו האש שתעתק אל מקומה הטבעי למעלה תחת גלגל הירח ושם תנוח, והאבן אל מקומו הטבעי למטה, וזהו דעת ארסטו בגדר המקום שהוא השטח המקיף אותו מבחוץ; ולכן לדעתו זו היא הסבה של השתנות התנועה של ד׳ היסודות שזה מתנועע למעלה וזה למטה, כי כל יסוד שואף אל מקומו דהיינו אל השטח המקיפו מבחוץ, והאש שמקומו למעלה תחת השטח של גלגל הירח ע״כ כשהוא למטה הוא שואף לעלות למקומו, וכן האויר מקומו תחת שטח יסוד האש, וכן המים והעפר; ועיין באפודי במורה ח״א פרק ח׳ שהזכיר שגדר מקום הוא תכלית המקיף שוה ונבדל, וכן האברבנאל כתב שם בפירושו כבר התבאר בחכמה שהמקום הוא שטח המקיף שוה ונבדל עכ״ל, אבל שניהם לא בארו לנו עינינו, וכאן התבאר הדבר היטב:

(ו) **עוד** עשה ארסטו הקש תנאי מתחלק סדורו כן. הנה באור מלות אלו הוא זה, יש הקש תנאי מדובק, ויש הקש תנאי מתחלק; והקש תנאי מדובק הוא כאמרנו אם היה השמש עולה הוא יום, ואח״כ נאמר וכיון שעתה השמש עלה א״כ עתה הוא יום, והוא הקש תנאי מדובק; אולם הקש תנאי מתחלק הוא שנחלק הדבר תחלה לכל מחלקותיו למשל, אלו המים הם אם קרים אם חמים או פושרים, ואח״כ נאמר וכיון שהוכחנו שהם לא קרים ולא חמים, יתחייב שהם פושרים, עיין במלות הגיון שער ז׳; והנה עוד עשה ארסטו הקש תנאי מתחלק סדורו כן, המקום של הגשם יראה שהוא בהכרח אחד מד׳ דברים הללו, אם הצורה, או החומר ההיולי שהם עצמיות הגשם או התכלית המקיף אותו מבחוץ שהוא הצד הפנימי של הכלי שהוא מונח בו, או הרחק אשר בין תכליות המקיף, דהיינו החללות אשר בפנים הכלי המקיף אשר הגשם המונח בו ממלא אותו; ויותר נ״ל שצ״ל הרוחק אשר בין תכליות המוקף. דהיינו החללות אשר בין ג׳ הרחקים של הגשם אשר הגשם ממלא אותו: ואם לא יהיה מהגשם כו׳. ואם יתבאר שהמקום אי אפשר שיהיה אחד מן הג׳ שזכרנו והם הצורה והחומר והחללות, א״כ יחוייב בהכרח שהמקום הוא הדבר הרביעי שזכרנו דהיינו תכלית המקיף, וכבר התבאר שאינו אחד מהג׳ א״כ הוא תכלית המקיף: ואולם איך יתבאר שאינו אחד מהג׳. הוא כן, שאינו החומר ההיולי והצורה הוא לפי שהחומר והצורה הם עצמיות הגשם ואינם חוץ לגשם, וכבר התבאר בהקדמה הב׳ שהמקום הוא נבדל מן הגשם ואינו חלק ממנו: ואם הנחנו שהצורה תכלית הוא תכלית המוקף לא תכלית המקיף. באור הדברים, שהפילוסופים אמרו שהחומר ההיולי בלא הצורה אינו בעל שעור כלל דהיינו שאינו בעל ג׳ רחקים, כי רק הגשם השלם הוא בעל ג׳ רחקים אבל ההיולי אינו גשם עדיין, כי הוא דבר חסר כל השלמות וכל התוארים, ורק ע״י הצורה הטבעית שנתחברה לו הוא נעשה גשם שלם בעל ג׳ רחקים, וא״כ כבר אמרו בזה שהצורה היא תכלית הגשם, שהיא עושה אותו בעל תכלית ורחקים, וא״כ היה מקום לומר שהצורה היא מקום הגשם, על זה אמר שזה אינו, לפי שזה שהצורה עושה אותו לבעל תכלית הכונה בזה היא תכלית המוקף, שהוא מעצמיות הגשם, לא תכלית המקיף, והמקום כבר אמרנו שהוא נבדל.

והאמת שאינו תכלית ולא יאמר בה תכלית. אלא למה שהוא תכלית להיולי ותגבילהו. הנה נשאר שנבאר שאיננו החללות: וארסטו יאמר בזה המאמר. בשיש הנה רחקים עומדים בעצמם יתחייבו

אוצר חיים

נבדל מן המוקף: והאמת שאינו תכלית כו'. ר"ל ועוד כי באמת הצורה איננה תכלית להגשם כלל אף לא תכלית המוקף, רק שהיא תכלית להחומר ההיולי שהיא עושה את ההיולי שיהיה מציאות שלמה בעל שעור וגבול, ועיין לקמן כלל זה פכ"ב ובכלל ג' פרק ג' שדברנו בזה בארוכות יותר א"כ הצורה היא עצמות הגשם לא תכלית הגשם, והתכלית הוא רק מקרה הדבק להעצם, א"כ אין הצורה תכליות המוקף כי אם עצמותו, ואחר שבארנו שהמקום אינו לא ההיולי ולא הצורה נשאר לנו לבאר שאין החללות:

(ז) **וארסטו** יאמר בזה המאמר בשיש הנה רחקים עומדים בעצמם יתחייבו ממנו ב' שקרים כו'. דע כי דעת הפילוסופים שהג' רחקים והם האורך והרוחב והגובה הם רק מקרי הגשם, והמקרה איננו דבר העומד בעצמו, רק הוא נשוא על העצם הנושא, וא"כ לפ"ז לא יתכן שיהיה להחללות ג' רחקים, כיון שהחללות הוא ריקות ואין שם עצם נושא לא יתכן שיהיה בו מקרה שהוא נשוא, וממילא מובן שאי אפשר שיהיה החללות מקום להגשם, אחר שאיננו ולא כלום, אמנם האומרים שהמקום הוא החללות בהכרח סוברים שהחללות אף שאין בו עצם עכ"ז יש לו ג' רחקים עומדים בעצמם, ר"ל שאינם כמקרה נשואים על עצם רק הם עומדים בעצמם; והנה הדבר הזה אם יתכן להיות במציאות ריקות שהם ג' רחקים בלא גשם, כבר באר ארסטו למעלה במין הא' בד' דרכים מופתים שזה אי אפשר, והנה אחת מן הטענות שאמר למעלה במופת הד' (אות י"ב) הוא שאם יהיה במציאות ריקות בעל ג' רחקים א"כ הריקות הוא תופס מקום ככל דבר שהוא בעל ג' רחקים, ויצטרך אל מקום שינוח בו והמקום ההוא להיותו ג"כ בעל ג' רחקים יצטרך אל מקום אחר שינוח בו וכן לעולם וא"כ יצטרכו למקומות רבים לבב"ת, אלא ע"כ שהריקות אין בו ג' רחקים ולכך אינו תופס מקום עיין שם. והנה מתחלה עלה על דעתי לומר שזו היא כונת קושית ארסטו כאן מ"ש שיתחייב שיהיה לדבר אחד בעצמו מקומות רבים יחד בב"ת, אבל שוב התבוננתי מסגנון דבריו בזה שלא זכר קושיא זו כאן, גם מלקמן בכלל ב' בהשגות המחבר על דברי ארסטו הללו נראה שלא זכרה ולא דבר ממנה כאן, כי באמת הקושיא הזאת היא ענין אחר, כי לעיל אמר שאם יש בריקות ג' רחקים אזי י צ ט ר ך אל מקום שינוח בו, ועל קושיא זו כבר השיב המחבר בכלל ב' פ"א עיון א', כי ג' רחקים שבריקות אינם צריכים למקום שינוחו בו, אבל כאן לא הקשה בלשון שיצטרך רק בלשון ש י ה י ה לדבר אחד בעצמו ב' מקומות, ועוד שאם הקשה על הג' רחקים של הריקות שיצטרך למקום, וכאן לא הקשה על הג' רחקים רק הקשה על הדבר הממלא את ג' הרחקים שהוא ימלא הרבה ג' רחקים, ונראה לי כי לכך לא הקשה ארסטו קושיא דלעיל כאן, יען כי יתכן לומר דבעלי ריבו הסוברים שהחללות הוא המקום יסברו בזה ג"כ כדעתו שהג' רחקים הם נמצאים תמיד עם הגשם לא בזולת גשם, ורק בזה הם חולקים עליו שהוא סובר שהג' רחקים הם רק מקרה הנשוא על העצם וע"כ אי אפשר שהם יהיו המקום כמו שבארנו, והם סוברים שאינם כמקרה בעלמא הנשוא על העצם, כי אם הם נושאים את העצם, כמו החומר ההיולי שאינו נמצא בלא צורה רק הוא נמצא תמיד עם הצורה, ואין החומר ההיולי מקרה הצורה רק נושא הצורה והוא מעצמיות הגשם, וכמו שכתב המורה בהקדמה העשירית מח"ב כי כל מה שיאמר שהוא בגשם מתחלק אל שני חלקים, אם שתהיה עמידתו בגשם כמקרים, או שתהיה עמידת הגשם בו כצורה הטבעית ובהקדמה הכ"ב אמר החומר שלו והצורה ע"ש, כמו כן יתכן לומר שהרחקים הם ג"כ דברים עצמיים להגשם, לא מקריים, ועפ"ז נוכל לומר שהרחקים הם המקום של הגשם, שהגשם מתקומם בהם, ולפ"ז יהיו שלשה דברים עצמיים בכל גשם, והם החומר והצורה שהם עצמיות הגשם המתקומם, והרחקים שהם עצמיות המקום אשר עמידת הגשם בו, ע"כ הקשה כאן ארסטו קושיא אחרת ואמר, כי איך שיהיה דעת האומרים שהג' רחקים עומדים בפני עצמם, בין שיאמרו שהם נמצאים בפני עצמם גם בזולת גשם כשטת האומרים במציאות ריקות בעל ג' מרחקים, ובין שיאמרו שאינם נמצאים בפ"ע, רק שהם עומדים בעצמם עם הגשם, כמו החומר ההיולי שהוא עומד בעצמו עם הגשם, ואין עמידתו בגשם כמקרים, עכ"ז יתחייבו ממנו ב' שקרים אחרים שהוא מפרש והולך, כן נלענ"ד באור הדברים האלה, וכן נראה לי מדברי הרלב"ג בבאורו על ספר השמע הטבעי לארסטו, הביאו הרב המפרש את ספר העקרים [במאמר ב' פי"ז בענפים בד"ה וכדי שתראה], וזה לשון הרלב"ג, וארסטו יאמר שהמאמר בשיש הנה רוחק נמצא בעצמו על שאינו רוחק גשם, היה שיהיה אפשר בו שימצא במוחלט בזולת גשם, או שלא יהיה אפשר בו זה, אבל ימצא תמיד עם גשם, על שהוא רוחק עומד בעצמו יתחייבו ממנו ב' שקרים כו' עכ"ל והנה המפרש שם לא באר הדברים הסתומים האלה, והמה מבוארים בע"ה כמו שבארנו אנחנו את דברי ארסטו בזה, ועתה נבא לבאר מ"ש שיתחייבו ממנו ב' שקרים:

האחד

יתחייבו ממנו ב' שקרים. הא' שיהיה לדבר הא' בעצמו. מקומות רבים יחד בב"ת. והב' שיהיו המקומות מתנועעים. ושיהיה המקום במקום. והנה איך יחויב זה כפי מה שאומר. וזה שאם היה הרחק אשר בין תכליות הגשם. הוא המקום. הוייב שיהיו חלקי הגשם במקום בעצם. וזה כי כמו שהגשם בכללו הוא במקום להיותו ברוחק שוה לו. הנה כל אחד מהלקיו במקום. להיותו ברחק השוה לו. וכאשר הנחנו כלי מים יתנועע ממקום אל מקום. הנה כמו שהמים יעתקו בכלי. עם הרחק השוה לו אשר יטרידהו. ויהיה ברחק אחר. כאשר המיר הכלי בכללו מקומו. כן יעשו חלקי המים. רצוני שהם יעתקו עם הרחקים המיוחדים להם. אל הרחקים אחרים אשר הם מקומות להם. וכאשר הלקנו החלקים. אל חלקים אחרים תמיד. הנה יתחייבו הב' שקרים.

אם

אוצר חיים

(ח) **האחד** שיהיה לדבר אחד בעצמו מקומות רבים יחד בב"ת, והב' שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום במקום, והנה איך יחויב זה הוא כפי מה שאומר, וזה, שאם היה הרוחק כו'. ר"ל כי הנה לדעת ארסטו שהמקום הוא תכלית המקיף, לפ"ז מה שכל גשם הוא במקום הוא רק הגשם בכללו הוא מונח על השטח הפנימי של המקיף, אבל חלקי הגשם אשר בתוכו שאינם נוגעים בתכלית המקיף אינם במקום בעצם רק במקרה, כי החללות שהם ממלאים אינם מקומם, כי החללות הוא ריקות והעדר ואין זה מקום כמו שכתבנו לעיל, ע"כ אין להחלקים מקום בעצם רק במקרה ור"ל להיות שהחלק הוא מגוף הגשם הכללי ודבוק עמו, והכללי יש לו מקום מבחוץ המקיפו ע"כ גם החלק ההוא עם הכלל במקום, נמצא שהמקום שלו הוא רק במקרה ולא בעצם; ולפ"ז יתחייב שכמו שהחלק אין לו מקום בעצם רק במקרה, ממילא כשיתנועע הגשם ממקום למקום אזי יתנועע רק הגשם בכלל בעצם, אבל החלק יתנועע רק במקרה, כיון שגם מנוחתו בהמקום הוא רק במקרה ממילא גם תנועתו ממקום למקום הוא ג"כ רק במקרה, ובזה יובן מש"כ המורה בהקדמה השבית מה"ב שתנועת החלק הוא תנועה במקרה, והטעם הוא כדברינו יען שאין לו מקום רק במקרה; אמנם לדעת האומרים שהחללות שבין התכליות הוא המקום א"כ לדעתם משפט אחד לחלק ולכל, בין לענין המקום ובין לענין התנועה, שכשם שהגשם בכללו הוא נמצא במקום כן כל חלק ממנו הוא נמצא במקום בעצם, דהיינו בחללות שהוא ממלא, וז"ש המחבר, שאם היה הרוחק אשר בין תכליות הגשם הוא המקום, הויב שיהיו חלקי הגשם במקום בעצם שכמו שהגשם בכללו הוא במקום להיותו ברוחק שוה לו הנה כמו כן כל אחד מחלקיו במקום ברוחק השוה לו; וכן הדין גם לענין התנועה שכשם שהגשם בכללו הוא נעתק ממקום למקום בעצם כן גם החלקים יעתקו ממקום למקום בעצם, וז"ש המחבר, הנה כאשר הנחנו כלי מים יתנועע ממקום למקום, הנה כמו שהמים יעתקו בכלי כו' כן יעשו חלקי המים ר"ל שהם יעתקו עם הרחקים המיוחדים להם אל הרחקים האחרים אשר הם מקומות להם: **וכאשר יעתקו החלקים אל** רחקים אחרים תמיד [כצ"ל] הנה יתחייבו הב' שקרים כו'. כי לפי דעתם תנועת הגשם ממקום למקום הוא כך, שהגשם הממלא את חללות שלו דהיינו ג' רחקיו יעתק עצמו עם ג' רחקיו יחד אל מקום אחר שיש לו ג"כ בהכרח ג' רחקים עומדים בעצמם בין שיהיו עומדים בעצמם במוחלט זולת גשם, בין שהם עומדים בעצמם עם גשם כמו שבארנו למעלה מדברי הרלב"ג, עכ"פ כאשר יעתק אליהם הגשם וימלא אותם אזי יהיו ג' רחקים עומדים בעצמם עם גשם, וא"כ יתחייב שיהיה המקום במקום, ר"ל ג' רחקים הראשונים בתוך ג' רחקים השניים, כי אין לומר שהמקום השני אין לו ג' רחקים גם כאשר הוא ממולא עם איזה גשם זה ודאי לא יצויר כי במה נגרע כח המקום השני מן הראשון, שלא יהיה לו ג' רחקים עומדים בפני עצמם גם כשיהיו עם גשם הממלא אותם, וא"כ יחויב שהגשם האחד בעצמו ימלא שני ג' רחקים דהיינו שני מקומות יחד, וכן כשיעתק עוד הגשם אל מקום שלישי ורביעי ימלא את כל המקומות. יחד לבלתי תכלית, וז"ש המחבר וכאשר יעתקו החלקים אל רחקים אחרים ותמיד יתחייב מזה השקר הא' שיהיה לדבר האחד בעצמו מקומות רבים יחד בב"ת; ומה שהוצרך להקשות רק מהעתקת חלקי המים שבתוך הכלי, ולא הקשה מהעתקת הכלי בכלל ממקום למקום אבאר לקמן (בסוף אות ט); ואין לומר שכאשר יעתק הגשם ממקום למקום אזי יפשיט מעצמו הג' רחקים הראשונים ויכנוס בג' רחקים השניים, שגם זה הוא דבר בלתי מצויר בעיני ארסטו שהגשם יחליף את הפנימיות שלו תמיד כשמעבירים אותו באויר ואין לו פנימיות מתמדת, וגם יקשה איך יחליף הגשם את החללות שלו ולא יתפורר הגשם כאשר ראינו כשהגשם פושט צורה ולובש צורה אחרת, יהיה זה ע"י שישתנה תחלה ויעדר מן הצורה הראשונה, אבל בזה לא נראה בהגשם כשמחליף את מקומו שום שנוי, סוף דבר לדעת ארסטו הציור הזה הוא דבר רחוק מאד, אמנם המחבר בהשגותיו לקמן בכלל ב' הוא אוחז בציור הזה, ואינו רחוק בעיניו כמו שיבואר שם, וכן החזיק בו אחריו תלמידו הרב בעל העקרים מאמר ב' פי"ז:

והבקר

אם שיהיה להם מקומות בב"ת. ואם שיהיו המקומות מתנועעים. ושיהיה המקום במקום: יתחייב א"כ

אוצר חיים

(ט) **והשקר** הב' שיתחייב שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום במקום.

הנה השקר הזה כולל שני שקרים א') שיהיו המקומות מתנועעים, ב') שיהיה המקום במקום, וכבר עמד על זה הרב המפרש ספר העקרים שהרב בעל העקרים כתב שם כל דברי רבו המחבר הללו, והגיה שם (בשרשים אות כ' בסופו) שצ"ל ויהיה המקום במקום, ולא ושיהיה בשי"ן, שמלת ושיהיה מורה שהוא עוד ספק אחר א"כ יתחייבו ג' שקרים ולמה אמר יתחייבו ב' שקרים ע"ש, אולם לפי דרכנו [לעיל אות ז] הוא נכון ששני השקרים האלה הם נחשבים רק לשקר אחד, כי שניהם הם שקר מצד המקום, והוא, שלא יתכן שהמקום יתנועע ולא יתכן שהמקום יהיה במקום, משא"כ השקר הראשון לפי מה שפירשתי הוא מצד הגשם המתקומם בהמקום, ע"כ הוא נחשב בפ"ע, ולכן הם רק ב' שקרים האחד מצד המתקומם והב' מצד המקום; אולם באור הדברים מדוע לא יתכן להיות שהמקומות יתנועעו, הנה הרבה טרח בזה המפרש הנ"ל ואין דבריו מובנים כאשר אביאם באחרונה, ולענ"ד הטעם הוא כך, כי כל מתנועע תנועת העתקה הוא מתנועע ממקום למקום, כמובן, א"כ בהכרח כל מתנועע הוא מתקומם, והשטח אשר עליו יתנועע ומקבל את התנועה הוא מקומו, יהיה השטח הזה מה שיהיה אויר או חללות, עכ"פ הוא המקום אשר בו תלך התנועה, א"כ המקום אינו מתנועע, שאם תאמר שגם המקום מתנועע א"כ הוא בהכרח ג"כ מתקומם ולא מקום, ורק השטח אשר עליו יתנועע הוא המקום, כי כל תנועת העתקה צריך להיות על מקום, וע"כ המקום השני שעליו יתנועע הוא המקום האמתי, וע"כ לא יצוייר שמקום יתנועע, וזהו הנלע"ד בזה, וע"כ הוכיח ארסטו שאי אפשר לומר שהחללות שהגשם ממלא אותו הוא המקום האמתי המקבל בתוכו את הגשם וכל מקרי הגשם, שא"כ לא יתכן שיתנועע, שאם יתנועע אזי הוא בהכרח מתקומם, ולא מקום אמתי, ויש לו מקום אחר זולתו, המקבל את תנועתו והשני הוא המקום ולא הוא, א"כ אין החללות שבין ג' המרחקים של הגשם המקום האמתי; והשקר השני הוא שיהיה המקום במקום, הוא ג"כ מטעם זה שא"כ לא יהיה המקום של החללות שבין ג' רחקי הגשם המקום האמתי כי אם המקום השני אשר עליו ינוח, והמקום החללות שבין רחקי הגשם הוא רק מתקומם ולא מקום, והנה השקר הראשון הוא נעשה מצד התנועה שאי אפשר שהמקומות יתנועעו, והשני נעשה שגם בעת שינוח מתנועתו ויהיה במקום השני, גם אז יהיה מתקומם ולא מקום; אמנם לדעת ארסטו שהמקום האמתי של כל דבר הוא השטח המקיף אותו מבחוץ באמת לא יתנועע המקום בעצם כי אם במקרה, למשל כאשר אנו רואים כלי מלא מים מתנועע ממקום למקום על השלחן, הנה אע"פ שהכלי הוא מקום לגבי המים עכ"ז לא נאמר שהמקום התנועע ממקום למקום, יען כי הכלי לגבי השולחן הוא השוב מתקומם, והמקום של המים הוא השטח של קערורית הכלי, המקיף את המים, והשטח אינו מתנועע בעצם רק במקרה, כי באשר הכלי בכללו יתנועע על השלחן לפי שכנגד השלחן יחשב הכלי בכללו מתקומם, ע"כ יתנועעו גם המים והשטח המקיפו במקרה, וכן לדעת ארסטו לא יהיה המקום במקום, כי אין השטח הקערורי של הכלי במקום, כי המקום הוא המקיף אותו מבחוץ א"כ רק גבנונית הכלי יש לו מקום בעצם והוא השלחן המקיפו, אבל שאר חלקי הכלי שבפנים הדפנות של הכלי והשטח הקערורי כולם אין להם מקום כלל בעצם, כי אם במקרה, מצד היותם חלק מהכלי בכללו שהוא במקום בעצם; קצרו של דבר, שאם המקומות יתנועעו בעצם, או שיהיה מקום במקום בעצם, אזי כל הנמצאים שבעולם כולם הם מתקוממים בעצם, ואין בעולם מקום במציאות, וזה שקר, כי כל מתקומם בהכרח יש לו מקום, ולדעת ארסטו יש מקום במציאות אך רק לכללות הדבר ולא לחלקיו כי אין להם מקום אלא במקרה כמו שבארנו כנלענ"ד לבאר הדברים החמורים האלה:

ואין להקשות למה הוצרך ארסטו לכל האריכות הזה, להקדים בזה שלדעת הסוברים שהחללות הוא המקום יתחייב שיהיו חלקי הגשם במקום בעצם, וגם תנועת חלקי הגשם הוא תנועה בעצם, הלא היה יכול להקשות בקצרה בלא הקדמה זו, שאם החללות הוא המקום, א"כ כאשר הגשם יתנועע עם הרחק שלו יתחייב שהמקומות יתנועעו, ושיהיה המקום במקום, דז"א, כי הוצרך לבאר זה שלא נאמר שתנועת החלקים והחללות של הגשם הם רק במקרה, ורק הגשם בכללו יתנועע בעצם כמו שהוא מהלך בזה לדעתו, ע"כ באר כי לדעת הסוברים שהחללות הוא המקום לא שייך לחלק בין הגשם בכללו לחלקיו:

אמר המפרש החקירה הזאת במהות „המקום" היא נכבדה מאד, והרב בעל העקרים ייחד על זה פרק שלם במאמר ב' פרק י"ז, ורוב דבריו לוקחו מדברי הספר הזה, כמש"כ שם גם המפרש בעל השרשים (אות ג'), ויען שיש בהם עיון דק, ויש בו לשונות מדויקים, הבלתי נרגשים גם להרבה מן המעיינים הדייקנים, ע"כ ראיתי להביא בזה גם פירוש המפרש בעל השרשים, שהוא פירש את הדברים באופן אחר, למען יתבררו ויתלבנו היטב הדברים לפני הקורא; מה שאמר ארסטו שאם נאמר שהחללות הוא המקום יתחייבו שני שקרים,

הא'

א״כ היות המקום. השטח המקיף השוה הנבדל. וכאשר התבאר זה. התאמת בלא ספק שהגשם המקומם ב״ת. וזה אשר כוון במין זה מן המופתים:

המין

אוצר חיים

הא׳ שיהיו לדבר אחד בעצמו מקומות רבים יחד בב״ת, והב׳ שיהיו המקומות מתנועעים ושיהיה המקום במקום, הנה ראשית דבר תראה שהוא פירש השקר הא׳ שיהיו לדבר אחד בעצמו מקומות רבים כאלו היה כתוב שיצטרך לדבר אחד מקומות רבים, וזה לשונו (באות מ) אם הריקות הוא המקום אזי מוכרח שילך תמיד המקום עם הגשם לכל מקום שנוליך את הגשם, ואם נוליכהו למערב צריך להגשם זה מקום במערב שינוח בו הוא ומקומו הראשון שהלך עמו, וכן לכל המקומות לבלי תכלית, וזה חוץ מן השכל ובתכלית הביטול עכ״ל. הנה הסב בזה כונה אחרת, כי באמת לא הקשה כאן בלשון צריך למקומות אחרים, כי אין כאן הכרח כלל שצריך, כי איך יתחייב שאם החללות הוא המקום אזי כשיתנועע עם הגשם למקום אחר יצטרך מקום אחר, אדרבא איפכא היה לו להקשות, כיון שהחללות שהוא המקום שלו הולך ביחד עם הגשם, א״כ למה צריך למקום אחר לנוח הגשם בו, הלא בכל מקום שהוא הולך מקומו הראשון עמו ואינו צריך לחללות אחר לנוח בו, ולדעתי אין זו כונת הקושיא, שקושיא כזו בלשון שצריך הביא המחבר בשם ארסטו לעיל במין א׳ מופת ד׳ (אות יב) להקשות על האומרים שיש להריקות ג׳ רחקים, שזה אינו, שא״כ יהיה הריקות בעל גבול ויצטרך מקום לנוח בו בג׳ רחקים אחרים של ריקות, והג׳ רחקים האחרים שהם ג״כ בעל גבול יצטרך לג׳ רחקים אחרים לנוח בו, וילך כן לבלתי תכלית וזה דבר בטל, אבל כאן לא על הריקות והחללות תסוב קושיתו, כי קושיא זו לא שייכה כאן כמו שבארתי לעיל [אות ז׳], רק על הגשם הממלא את הריקות, תסוב קושיתו, וכונתו שאם הריקות הוא המקום של הגשם הממלא אותו א״כ יתחייב שכאשר נעתיק את הדבר ההוא למקום אחר ימלא הגשם ההוא עוד ריקות אחרת, ויהיה דבר אחד בעצמו ממלא מקומות הרבה של ריקות ביחד בפעם אחת ולא בזה אחר זה, וזה שקר; מבואר מזה שהמפרש במה שהחליף מלת יהיה במלת יצטרך יצא לו בזה פירוש אחר בכונת הקושיא. ואולם יש לדחוק בזה ולומר שמ״ש בלשון יצטרך כונתו רק יהיה; גם בפירושו על השקר השני שיתחייב שהמקומות יתנועעו ויהיה המקום במקום כתב (באות נ) זה לשונו, שלדעת האומר שהפנוי והריקות הוא המקום ואי אפשר להגשם להיות זולת הריקות, א״כ המקום מתנועע בעצם, וכל המתנועע בעצם הוא גשם, כמש״כ המורה בהקדמה ז׳, ויצטרך אל מקום אחר שינוח בו, כי כל גשם יצטרך אל מקום, וזהו בתכלית הבטול, כי הוא מהמבואר שהמקום האמתי הוא מסגולתו שיהיה נבדל וקיים כמו שנתבאר בבאורי

הרלב״ג לספר השמע עכ״ל. דבריו אלה אינם מובנים כלל, כי מ״ש כל המתנועע בעצם הוא גשם כמש״כ המורה בהקדמה ז׳, אין לו שום ענין לכאן, כי בודאי החללות אשר הגשם ממלא אותו והוא מתנועע ביחד עם הגשם בעצם, הוא נחשב גשם, וע״כ הוא מתנועע בעצם, ואיננו בהגשם כנפש הרוחניית בהגוף, שהיא מתנועעת בגוף רק במקרה ע״י תנועת הגוף בעצם, כי הנפש והגוף הם שני דברים שונים, ואין מציאות הגוף בתוך הנפש, משא״כ הגשם והחללות, נעשים דבר אחד, שמציאות הגשם הוא בתוך החללות, ואין מציאות לגשם בלא החללות, ולדעת ארסטו הסובר שאין ריקות במציאות, גם החללות אין לו מציאות בלא גשם, ע״כ החללות עם הגשם הממלא אותו נעשים דבר אחד, ולכך גם החללות מתנועע בעצם עם הגשם, אבל איך יתחייב מזה שהחללות יצטרך למקום אחר זולתו, הלא החללות בעצמו אינו גשם ואינו מצטרך מקום אף לדעת הסוברים שיש חללות וריקות במציאות בלא גשם, כמש״כ המחבר לקמן כלל ב׳ עיון א [אות ו׳], וכ״ש לדעת ארסטו הסובר שאין לחללות בפני עצמו מציאות כלל, ומה שאנו אומרים שהחללות הוא גשם והוא מתנועע יחד עם הגשם בעצם הוא מצד הגשם הממלא אותו, והחללות הוא רק מקום להגשם, א״כ איך יתחייב מזה שהחללות יצטרך אל מקום אחר יען הוא גשם כאלו היה החללות גשם מצד עצמו; עוד תראה שהוצרך להביא בזה הקדמות שלא יתכן שיהיו המקומות מתנועעים לפי שכל מתנועע הוא גשם וא״כ יהיה החללות ג״כ גשם, שכל זה לא נזכר כלל בזה גם ברמז, א״כ הם דברי עצמו ולא דברי ארסטו, גם יפלא מה שהוכיח בסוף דבריו באם המקום ינוח במקום הוא בתכלית הבטול כי הוא מהמבואר שהמקום האמתי הוא מסגולתו שיהיה נבדל וקיים כמו שנתבאר בבאורי הרלב״ג לספר השמע בפרק הנזכר לעיל בדבריו עכ״ל. הנה הוא לבאר ולא באר כלום, רק עשה לו סגולה וגם לא פירש באור המלות מהו שאמר שמסגולת המקום שיהיה נבדל קיים, רק מראה מקום הוא לנו לעיין בבאורי הרלב״ג על השמע, והספר הוא בלתי נמצא אתנו, והיה לו להעתיק דבריו למען נראה מה יאמר שם, ועוד כי מ״ש שמסגולת המקום הוא שיהיה נבדל זהו רק לדעת ארסטו שהמקום הוא המקיף אותו מבחוץ, אבל להסוברים שהחללות הוא המקום אין סגולת המקום שיהיה נבדל, ובודאי שעיקר כונתו על מה שאמר שמסגולת המקום שיהיה קיים, ודבר זה לא באר לנו מה כונתו בזה, ואיך באר הרלב״ג את זה, סוף דבר בכל דבריו אלה שהשתדל לבאר דברי העקרים ורבו הר״ר הסדאי שהביאו דברי ארסטו לא

מנאנו

המין השלישי בבאור המנעות מציאות מתנועע בב"ת. תנועה ישרה או סביבות. אמנם המנועה תנועה ישרה במתנועע בב"ת. נסדר בזה ג' מופתים. הא' הציע בו ב' הקדמות ידועות בעצמן. הא' שכל גשם מוחש יש לו אנה. תיחדהו. ומקום מתנועע אליו וינוח. הב' שמקום החלק והכל אחד. כאלו תאמר שמקום גוש אחד מן הארץ. הוא מקום הארץ בכלל. ואחר שהתיישבו אלו הב' הקדמות סדר המופת כן. אם היה הגשם בב"ת לא ימנע משיהיה מתדמה החלקים. או בלתי מתדמה החלקים. ואם היה מתדמה החלקים. הנה לפי שמקום הכל והחלק א' כמו שהתבאר בהקדמה הב'. לא יתנועע כלל. למה שמקומו צריך שישוה לו. וא"כ כשחלק הגשם הוא בחלק מקום הכל. הנה הוא א"כ במקומו. והדבר לא יתנועע כשהוא במקומו. ואם לא היה מתדמה החלקים. הנה החלקים. אם שיהיו ב"ת במספר ואם שיהיו בב"ת. ואם היו ב"ת במספר הויב שיהיה אחד מה' בב"ת בגודל. וחויב שלא יתנועע תנועה ישרה. כמו שקדם. ואם היו בב"ת במספר. הויב שיהיו מיני האנה בב"ת במספר. כמו שהתבאר בהקדמה הראשונה. והנה מיני האנה מוגבלים. וזה שהאנה הטבעי הוא לקוה. אם מהתנועה הישרה. אם מהסבובית.

והתנועה

אוצר חיים

מאלנו כהם באור לענ"ד, ומה שנראה לנו בבאור הדברים האלה אחרי העיון היטב כתבנו לעיל ב"ה:

(א) **המין** השלישי בבאור המנעות מציאות מתנועע בב"ת, תנועה ישרה או סבובית; אמנם המנעות תנועה ישרה במתנועע בב"ת נסדר בזה ג' מופתים. ראיתי לבאר תחלה בדרך כלל כונת המופת וסדר המופת, וזה, עיקר כונת המופת הוא להוכיח שגשם בב"ת אי אפשר שימצא, שזהו ההקדמה הראשונה הנצרכת להוכיח במופת מציאות ה' כמש"כ המורה בהקדמה הא' והמחבר בתחלת פרק זה, אמנם איך הוא מוכיח שגשם בב"ת אי אפשר שימצא, הנה סדר כאן במין השלישי המופת באופן זה, כי הנה אנחנו רואים שכל גשם מוחש יש לו איזה תנועה, או תנועה ישרה כמו הד' יסודות, או תנועה סבובית כהגלגלים, ואח"כ הוכיח שגשם בב"ת אי אפשר שיהיה לו שום תנועה לא ישרה ולא סבובית, ויתחייב מזה שגשם בב"ת אי אפשר שיהיה במציאות, זהו סדר המופת, וכן התבאר מדברי המחבר לקמן בכלל ב' עיון ג' בהשגתו כאשר נבאר שם, ועתה נבא לבאר דברי המחבר בפרטות:

(ב) **המופת** הא' הציע בו ב' הקדמות ידועות בעצמן; האחת שכל גשם מוחש יש לו אנה תיחדהו, והוא המקום שהוא מתנועע אליו וינוח. כבר בארנו שיש שני מיני אנה, הראשון המיוחד לו דהיינו מקומו הטבעי, ויש אנה הבלתי מיוחד לו דהיינו כשהוא שלא במקומו הטבעי, למשל האש מקומו הטבעי המיוחד לו הוא למעלה תחת שטח גלגל הירח וכשהאש הוא למטה הוא שלא במקומו הטבעי, ולכך הוא מתנועע לעלות למעלה אל המקום המיוחד לו ושם ינוח; הקדמה הב' שמקום החלק והכל אחד, כאלו תאמר שמקום גוש אחד מן הארץ הוא מקום הארץ בכלל. ר"ל כמו שהארץ בכלל מקומו הוא המטה ולא לעלות למעלה, כך כל חלקי הארץ מקום כל אחד ואחד הוא המטה ולא לעלות למעלה, שאי אפשר לומר שמקום הארץ בכלל הוא המטה אבל גוש אחד מן הארץ יש לו טבע לעלות למעלה כי מקומו הוא למעלה, דבר זה ודאי אי אפשר: ואחר שהתישבו אלו ב' ההקדמות סדר המופת כן. אם היה גשם בב"ת לא ימנע שיהיה או מתדמה החלקים ר"ל שהוא מחובר מחלקים דומים זה לזה או בלתי מתדמה החלקים, ואם הם מתדמה החלקים א"כ אין חילוק כלל בין הכל ובין החלק ומקום החלק ומקום הכל אחד כמו שהתבאר בהקדמה הב', למשל שניהם מקומם הוא המטה, א"כ לא יתכן שהחלק יתנועע לעלות למעלה, למה שמקומו צריך שישוה לו. ר"ל שיהיה שוה ודומה לו בטבעו, וא"כ כשחלק הגשם הוא מונח בחלק מקום של הכל, דהיינו על איזה מקום שיהיה על הארץ א"כ הוא במקומו השוה לו, למשל כשגוש אחד מן הארץ מונח על הארץ באיזה מקום אם במזרח או במערב הכל הוא מקומו הטבעי השוה ודומה לו, כי הכל הוא למטה, ולא שייך לומר כשגוש אחד מארצות המזרח מונח על חלק מקום הארץ במערב שם הוא שלא במקומו, וא"כ לא יתכן לומר שהוא מתנועע שם לעלות למעלה, שהדבר לא יתנועע כשהוא במקומו; **ואם לא היה מתדמה החלקים**, הנה לא ימנע שיהיו החלקים אם במספר ב"ת או במספר בב"ת, ואם היו במספר ב"ת אי אפשר שיתחבר מן החלקים ההם גודל בב"ת, אם לא באופן שיהיה אחד מן החלקים הללו בב"ת בגדלו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה, שכיון שהחלק האחד הזה אשר הוא בב"ת בגודלו הוא מתדמה החלקים שבו יתחייב שלא יתנועע תנועה ישרה כמבואר בהקודם, וא"כ עדיין משפטנו במקומו עומד שהגשם הבב"ת אי אפשר לו שיתנועע, ואם החלקים הבלתי מתדמים הם בלתי ב"ת במספרם ומהם נעשה

הגשם

והתנועה הישרה היא מן האמצע. או אל האמצע. והסבובית. היא סביב האמצע. ואם היה בכאן גודל בב"ת בין חלקי הגשם. לא יהיה בכאן אמצע. ואין לאומר שיאמר שמקום כל אחד זה למעלה מזה. וזה אל לא תכלית. שאם היה הדבר כן. לא יהיה בכאן מעלה ומטה במוחלט. [לפי שאנחנו נראה היסודות הד' מתנועעים. מהם אל המעלה במוחלט. ומהם אל המטה במוחלט. ומהם אל המטה ואל המעלה בצרוף. ואנחנו נראה שהמטה במוחלט מוגבל. הנה הפכו שהוא המעלה במוחלט מוגבל. אחר שההפכים הם בתכלית המרחק]. התבאר אם כן איך שיהי'. שבמציאות גשם בב"ת תסתלק התנועה הישרה. אבל התנועה הישרה נראית בחוש. גשם בב"ת. א"כ בלתי נמצא:

המופת הב' סדרו כן. אם היה גשם בב"ת נמצא. הנה ימצא בהכרה כובד בב"ת. או קלות בב"ת. אבל כובד בב"ת. או קלות בב"ת נמנע. והנה התדבקות הנמשך בקודם. בהקש

אוצר חיים

הגשם בלתי ב"ת בגודלו, וכיון שהגשם הבב"ת הזה הוא מחובר מטבעים שונים בלתי ב"ת ולפ"ז יצוייר שהגשם הבב"ת יתנועע שכל חלק מתנועע אל מקום אחר המיוחד לו לטבעו, אך לפ"ז קשה שיחויב מזה שיהיו מיני האנה ר"ל מיני מקומות הטבעים השונים זה מזה בלתי ב"ת במספר כמו שהחלקים השונים הם בלתי ב"ת במספר, כמו שהתבאר בהקדמה הראשונה שכל גשם יש לו אנה מיוחד לפי טבעו אשר אליו יתנועע וינוח. וזה לא יתכן, כי אנו רואים שמיני האנה הטבעים הם מוגבלים במספרים, שהם רק שלשה מינים, והם המעלה והמטה והמרכז, והטעם בזה, כי מה שאנו אומרים שיש מקומות מיוחדים טבעים הוא לקוח ממה שאנו רואים שהגשמים מתנועעים בטבעם תנועות שונות זה מזה, והם שלש תנועות שונות, התנועה הישרה מן האמצע דהיינו ממרכז הארץ ממטה למעלה, או אל האמצע ממעלה למטה אל מרכז הארץ, או התנועה הסבובית שהיא סביב האמצע והמרכז, ומזה ידענו שיש מקומות טבעים שונים שהגשמים מתנועעים כל אחד אל מקומו המיוחד לו, א"כ מיני המקומות הם רק שלשה כמספר מיני התנועות: **ואם היה בכאן גודל בלתי ב"ת בין חלקי הגשם לא יהיה בכאן אמצע.** ר"ל שבגודל בב"ת לא שייך תנועה סבובית כי אין לו אמצע, א"כ ממילא מיני האנה שלו הם עוד יותר פחות שהם רק שנים: **ואין לאומר שיאמר שמקום כל אחד זה למעלה מזה וזה אל לא תכלית.** ואף שמקומות האנה הם מוגבלים במין ואין בהתנועה הישרה רק שני מיני מקומות דהיינו מעלה ומטה, עכ"ז הם בלתי מוגבלים באיש, כי יש במעלה מקומות רבים זה למעלה מזה לבלתי תכלית, לא יתכן לומר כן, שאם היה הדבר כן אין כאן מעלה במוחלט, כיון שהוא לאין תכלית, וזה לא יתכן, לפי שאנחנו רואים הד' יסודות מתנועעים מהם אל המעלה במוחלט כמו יסוד האש ומהם אל המטה במוחלט כמו יסוד הארץ, ומהם אל המטה ואל המעלה בצרוף והם המים והרוח, ואנחנו רואים שהמטה במוחלט מוגבל שאין למטה ממנו, יתחייב מזה לומר שהפכו של מטה דהיינו המעלה הוא ג"כ מוגבל שאין למעלה ממנו במקום, לפי שההפכים הם בתכלית המרחק. ר"ל שגדר ההפכים הוא שהם רחוקים זה מזה בתכלית המרחק שאין בהפך שום דמיון אליו, למשל השחור הוא הפך הלובן, וצריך שיהיה השחרות בתכלית השחרות שאין בו לבינונית כלל, אבל אם יהיה בהשחרות קצת לובן א"כ איננו הפכו (ועיין בפירוש מלות הזרות לר"ש אבן תבון בספר המורה), וכן הוא ג"כ במעלה ובמטה שהם שני הפכים צריך שיהיה המעלה הפך המטה בתכלית, שכשם שהמטה הוא בתכלית המטה ואין בו מעלה כלל לפי שאין למטה ממנו כן צריך להיות הפכו דהיינו המעלה בתכלית המעלה שאין למעלה ממנו, א"כ מבואר מזה שלא יתכן שיהיו המקומות הטבעים זה למעלה מזה בלתי תכלית שא"כ לא יהיה מעלה במוחלט: **התבאר אם כן איך שיהיה שבמציאות גשם בב"ת תסתלק התנועה הישרה.** ר"ל שבגשם בב"ת אי אפשר שתמצא תנועה ישרה: **אבל התנועה הישרה נראית בחוש כו'.** ר"ל אחר שאנו רואים בכל הגשמים המוחשים שיש להם תנועה ישרה, א"כ יתחייב מזה גשם בב"ת הוא בלתי נמצא במציאות, כיון שלא יתכן שיהיה לו טבע אחר הגשמים שיש להם תנועה ישרה. [מן לפי שאנחנו נראה הד' יסודות כו' עד בתכלית המרחק כל השורות האלה היו כתובים בדפוס הראשון לקמן במופת הב' במקום שסימנתי שם בשני חצאי מרובע, והצגתי כאן כי אינם ענין לשם אלא לכאן]:

(ג) **המופת** הב' סדרו כן אם היה גשם בב"ת נמצא, הנה בהכרח שימצא בו כובד בלתי ב"ת או קלות בב"ת, [לפי דעת ארסטו והקדמונים שהקלות הוא ג"כ כח ואיננו העדר הכובד, ואין כן דעת המחבר לקמן בפרק ו' כאשר יתבאר שם] **אבל כובד בב"ת או קלות בב"ת הוא נמנע,** יתחייב מזה שגשם בב"ת הוא בלתי נמצא; והנה מה שאמרנו תחלה שאם היה גשם בב"ת נמצא יתחייב שימצא בו

כובד

בהקש הזה יתבאר על דרך הזה. [*] ונאמר שהוא מחויב. אם היה גשם בב"ת נמצא. שיהיה כובד בב"ת נמצא. שאם לא ימצא כובד בב"ת. יהיה אם כן ב"ת. ונניחהו. ועוד נבדל ממנו גשם ב"ת. והוא מבואר שהיה כובדו קטן מכובד הבב"ת. עוד נכפול זה הגשם. עד שיהיה כובדו גדול ככובד הבב"ת. אחר שכובדו ב"ת. והוא מבואר שהכפל בגשם הב"ת אפשר. עד שיהיה גדול מכובד ב"ת הראשון. שהיה כובד לגשם הבב"ת. וכל זה בתכלית הבטול. שיהיה כובד חלק מהגשם. והוא ב"ת. גדול ככובד כל הגשם הבב"ת. ויותר גדול ממנו. אם כן התבאר התדבקות הנמשך מקודם. בהקש הזה. שאם היה גשם בב"ת נמצא. כובד בלתי ב"ת בהכרח נמצא. ואמנם סותר הנמשך. והוא שאי אפשר שימצא כובד בב"ת או קלות בב"ת. זה יתבאר. אחר שנניח ג׳ ההקדמות. האחת. שהמתנועע שיש לו כובד יותר גדול. יתנועע תנועתו הטבעי מרחק אחד. בזמן יותר מועט. ממה שיתנועע המתנועע שיש לו כובד יותר קטן. המרחק ההוא בעינו. הב׳. שיחס הב׳ זמנים. יחס הכובד אל הכובד. והג׳. שכל תנועה בזמן. וכאשר נתישבו אלו ההקדמות. נניח שכובד בב"ת. וכובד ב"ת יתנועעו מרחק אחד בעינו. יחויב שיהיה. יחס הזמן אל הזמן. יחס הכובד אל הכובד. ולפי שאין בין הבב"ת והב"ת יחס. אלא כנקודה אל הקו. וכעתה אל הזמן. יתחייב שיתנועע בעתה והוא בלתי אפשר. ויתחייב עוד שיחתוך מרחק גדול וקטן בשוה. והוא בעתה אחד. ואם הנהנו זמן מה מועט לבב"ת. היה אפשר שימצא כובד. יחסו אל הכובד הקטן. יחס הזמן אל הזמן ויהיה זה כובד הב"ת יתנועע בזמן שוה לכובד הבב"ת. וכשנכפול אותו יתנועע הכובד הב"ת

אוצר חיים

כובד בב"ת יתבאר כך, שאם לא ימצא לו כובד בב"ת א"כ יהיה הכובד שלו בעל תכלית, ונניחהו, ועוד נבדל ממנו גשם ב"ת, ר"ל נניח שיש גשם בב"ת בגודל שיש לו כובד ב"ת וא"כ נבדיל מן הגשם ההוא חלק ממנו ויהיה החלק הזה בהכרח ב"ת בגודלו, והוא מבואר בהכרח שכובדו קטן מכובד הגשם הבב"ת, אבל עכ"פ הכובד הקטן שלו יש לו איזה שעור למשל ליטרא או גם פחות מזה כמו שתרלה, סוף סוף הוא איזה שעור, וכל שעור נוכל לכפלו הרבה פעמים עד שיהיה כובדו גדול ככובד של הגשם הבב"ת כיון שגם הגשם הבב"ת יש לכובדו שעור, ואם נכפול אותו עוד יותר אזי יהיה כח כובדו גדול מכובד של הגשם הבב"ת, וא"כ יהיו כל החלקים הכפולים האלה שלקחנו אותם מן הגשם הבב"ת כבדים יותר מהגשם הבב"ת והוא בתכלית הבטול שיהיה כובד החלק גדול ככובד הכל, ועוד יותר גדול ממנו, א"כ מוכרח מזה שאם ימצא גשם בב"ת יתחייב שיהיה לו כובד בב"ת, והנה הדבר מבואר שאי אפשר שימצא כובד בב"ת א"כ יתחייב שגשם בב"ת בלתי נמצא:

(ד) **ואמנם** סותר הנמשך והוא שא"א שימצא בגשם כובד בב"ת או קלות בב"ת; זה יתבאר כן, אחר שנניח ג׳ הקדמות. האחת שהמתנועע שיש לו כובד יותר גדול יתנועע תנועתו הטבעית מרחק אחד בזמן יותר מועט ממה שיתנועע המתנועע שיש לו כובד יותר קטן המרחק ההוא בעצמו [בעינו הוא לשון תלמודי כמו המן בעין] למשל האבן שתנועתו הטבעית לרדת למטה, וכשהוא יותר כבד ירד במהירות יתרה לפי ערך כובדו: הב׳. שיחס הב׳ זמנים במהירותם הוא כיחס הכובד אל הכובד, שאם כובדו כפול שנים משל חבירו אזי ימהר להתנועע בחצי זמנו של חבירו, ואם כובדו כפול ארבעה משל חבירו אזי ימהר להתנועע ברביע זמנו של חבירו וכן לעולם; והג׳ שכל תנועה הוא בזמן. ר"ל שכל תנועה צריכה להעשות במשך איזה זמן, ואי אפשר שתעשה בזולת זמן דהיינו בעתה, וכבר בארנו זה היטב לעיל בסימן א׳ במופת הב׳ והג׳ (אות י"א) קחנו משם; וכאשר נתישבו אלו ההקדמות נניח שכובד בב"ת וכובד ב"ת שניהם יתנועעו מרחק אחד בעצמו, יחויב שיהא יחס מהירת הזמן של הראשון אל הזמן של השני כיחס הכובד הבב"ת אל הכובד הב"ת שבאמת אין ביניהם יחס וערך כלל, רק כיחס הנקודה אל הקו שנקודה ההנדסית אין לה לא אורך ולא רוחב ואינה תופסת מקום כלל, אבל הקו יצייר האורך ולא הרוחב, ומ"ש כיחס הנקודה אל הקו ר"ל אל הקו המחולק שכאשר הנקודה שעליה מחלקים את הקו היא סוף לאחד החלקים וראש לחלק האחר והנקודה עצמה היא אינה כלום ועיין בפירוש המלות הזרות לר"מ אבן תבון אות ע׳ במלת עתה, או כעתה אל הזמן שכבר ידוע שהעתה אינו מתחלף לעבר ולעתיד שאינו תופס זמן כלל, וא"כ יתחייב שהגשם אשר לו כובד בב"ת יתנועע המרחק ההוא בעתה בזולת זמן, וזה בלתי אפשר כמבואר בהקדמה ג׳, ועוד יתחייב שהבב"ת יחתוך בתנועתו מרחק גדול וקטן בשוה דהיינו שניהם בעתה אחד, כי כמו שמתנועע מרחק קטן בעתה בזולת זמן לפי שכחו בב"ת כן יתנועע בעתה המרחק

במן יותר מועט מהכובד הבב"ת וכל זה בתכלית הבטול. והבטולים נתהייבו מהנהתנו כובד בב"ת נמצא. וכאשר התבאר המנעות מציאות כובד בב"ת. התבאר א"כ. המנעות מציאות גשם בב"ת. בגשמים הפשוטים. ואולם במורכבים. המנעות מציאות גשם בב"ת. מבואר מצד החלוקה. והוא שלא ימנע. אם שיהיה מדברים בלתי ב"ת בשיעור. או במספר. או בצורה. וא"א בשעור. שכבר התבאר. המנעות שעור הגשמים הפשוטים בב"ת. וכן אי אפשר להיותם בלתי ב"ת במספר. כי מצד שיתמששו. יהיו כולם שיעור בב"ת. שהתבאר המנעו. אחרי שהם אהדים בצורה. וכן א"א שיהיו בב"ת בצורה. שיתהייב שיהיו המקומות בב"ת. ועוד שאנהנו נראה. התנועות ב"ת. ולזה הוא מבואר. שלא ימצא גשם בב"ת פשוט. ולא מורכב. וזה אמנם מצד התנועה:

המופת

אוצר חיים

היותר היותר גדול לפי שכחו בב"ת; ואם נאמר שגם הכוכב הבב"ת אי אפשר שיתנועע בעתה בזולת זמן מה, הנה גם אם נניח שיתנועע בזמן היותר מועט והכוכב השני הב"ת יתנועע בזמן יותר גדול, עכ"פ אחר שגם הכוכב הבב"ת מתנועע באיזה שעור זמן, א"כ היה אפשר שימצא כוכב ב"ת שיתנועע ג"כ כמו הכוכב הבב"ת, וזה, כשימצא כוכב ב"ת שיהא גדול מהכוכב הב"ת שזכרנו לפי ערך יחס מהירות הזמן של הבב"ת אל הזמן של הב"ת, דהיינו כמה פעמים שהוא מהיר יותר מהכוכב הב"ת כך פעמים נכפיל את כוכב הב"ת ואז יתנועעו הכוכב הב"ת כמו הכוכב הבב"ת, ואם נוסיף להכפיל את כוכב הב"ת עוד יותר אזי יהויב שיתנועע הכוכב הב"ת בזמן יותר מועט מהכוכב הבב"ת:

אמר המפרש לגוזמא בעלמא קאמר, להגדיל התמיה שבאמת זה לא יתהייב כלל שהרי אמרנו שהבב"ת יתנועע בזמן מה היותר מועט א"כ אי אפשר שכוכב הב"ת יתנועע פחות מזמן זה דאז הוא בעתה בזולת זמן, וממנ"פ אם היה אפשר להתנועע בזמן פחות מזה אזי היה הבב"ת ג"כ מתנועע בזמן פחות ההוא שהרי הנחנו לו שהוא מתנועע בזמן היותר מועט, רק כונת הקושיא הזאת היא לומר שאי אפשר להניח זמן מה להתנועה של הכוכב הבב"ת, שגם זמן היותר מועט שתניח למשך תנועתו יוכל להיות עוד זמן קטן ממנו כי הזמן הוא מתחלק לבב"ת, וא"כ איזה שעור קטן של זמן תוכל לתת לתנועתו, ע"כ: **וכל זה בתכלית הבטול, והבטולים נתחייבו מהנחתנו שכובד בב"ת נמצא.** ר"ל כל אלה הבטולים נתהייבו מהנחתנו שכובד בב"ת נמצא, והמגיה בדפוס שלפני הגיה בלתי נמצא, וגרס לו זה לפי שהעמיד הנקודה המפסקת אחרי תיבות הביטול והבטולים, ובאמת מלת והבטולים נמשכת לאחריה ואין מקום להגהתו: **וכאשר התבאר המנעות מציאות כובד בב"ת, התבאר א"כ המנעות מציאות גשם בב"ת** כמבואר לעיל בתחלת מופת זה: **בגשמים הפשוטים.** ר"ל שהמופת הזה שעשה בא"א שימצא גודל בב"ת מצד כח הכובד שבו הוא רק בגשמים הפשוטים ר"ל מתדמה החלקים, אולם במורכבים לא נוכל לעשות המופת מן הכובד, כי אפשר שהמורכב אין לו לא כובד ולא קלות, יען שאפשר שקלת חלקיו יש להם טבע הכובד דולקלת מהם יש טבע הקלות והם מכוונים זה כנגד זה באופן שאינו לא קל ולא כבד, ע"כ בגשמים מורכבים הוצרך לסדר בזה מופת אחר:

(ה) **ואולם במורכבים המנעות מציאות גשם בב"ת מבואר מצד החלוקה,** ר"ל ע"פ הלוקה הגיונית, והוא, שהמורכב תהיה הרכבתו בהכרח באחד מאופני החלוקה האלה, אם שהוא מורכב מחלקים בב"ת בשעור גדלם, או מהלקים בב"ת במספרם, או שהם בב"ת בצורתם הטבעית שכל חלק ממנו יש לו צורה טבעית מיוחדת לו, ויהיה מספר הטבעים השונים לבלתי תכלית, ועתה יסדר המופת כן, שאי אפשר שיהיו החלקים כל אחד בב"ת בגודלו, שא"כ יהיה כל אחד בפני עצמו גשם פשוט בב"ת וזה כבר התבאר המנעות שעור הגשמים הפשוטים בב"ת כמבואר במופת זה לעיל מצד הכובד והקלות, וכן אי אפשר שיהיו בב"ת במספר, כי מצד שיתמששו שהחלקים האלה יכולים להתדבק אחד אל אחד שיהיו מכולם גודל אחד בב"ת: **וזה מבואר המנעות אחר שהם אחדים בצורה,** ר"ל מתדמי החלקים א"כ יהיו מכולם גשם אחד פשוט בב"ת, וזה מבואר המנעו כמו שאמרנו מצד הכובד והקלות, וכן אי אפשר שיהיו בב"ת בצורה דהיינו בלתי מתדמי החלקים שיהיה לכל אחד צורה טבעית מיוחדת לו שיתחייב שיהיו המקומות בב"ת וכמו שנתבאר לעיל בסוף המופת הא', שגם שם אמר שאם היו בלתי מתדמי החלקים ובב"ת במספר יחויב שיהיו מיני האנה בב"ת במספר ובאמת מיני האנה הם מוגבלים דהיינו רק שלשה בלבד המעלה והמטה והמרכז: **ועוד שאנחנו נראה התנועות ב"ת.** ר"ל, ואנחנו רואים שהתנועות יש להם תכלית דהיינו שיש להם המטה במוחלט שאין למטה ממנו, ומזה נדע שגם המעלה הוא מעלה במוחלט ולא לבב"ת, וע"כ אי אפשר שיהיו המקומות כל אחד זה למעלה מזה לבלתי תכלית, וכמו שכתב זה ג"כ המהבר לעיל סוף מופת א' לפי שאנהנו נראה היסודות הד' מתנועעים מהם אל המעלה במוהלט כו' וכמו שבארנו שם וכן כונתו גם כאן: **ולזה הוא מבואר שלא ימצא גשם בב"ת לא פשוט ולא מורכב. וזה אמנם מצד התנועה.** ר"ל גם

המופת

המופת הזה הב' שנעשה מצד הכוכב יתחשב בין המופתים שנעשו מצד התנועה הישרה, יען שהמופת הזה נעשה מצד מהירת התנועה הישרה של הכוכב:

אמר המפרש דע שההקדמה הזאת שהניחה ארסטו כאן שהמתנועע שיש לו כובד יותר יתנועע במהירות יותר מן המתנועע שכובדו פחות ממנו, כבר הראו חכמי הטבע האחרונים בנסיון שזה אינו, שהכובד לא יתוסף ולא יגרע ע"י הוספת או גרעון גודל הגוף הנופל על הארץ, וגוף גדול או קטן שנפלו על הארץ מגובה אחד יגיעו בזמן אחד לארץ, לא ימהר האחד ולא יאחר השני במהירות נפילתו, אף שהגוף הגדול יגדל מן הקטן מאה רבבות פעמים, וההבדל שבין הגוף הגדול והקטן הוא רק במשקלם, שהגוף הגדול משקלו יותר לפי ערך גדלו והקטן משקלו פחות, אבל בענין הכובד דהיינו מהירת הנפילה שלהם שניהם שוים, ועל הקורא להשמר שלא יחליף את המושגים כובד ומשקל זה בזה כי הם שני מושגים שונים, כי ענין הכובד הוא מהירת הנפילה, וענין המשקל הוא כח הלחיצה של גוף הנופל שילחץ על הדבר המונח תחתיו ומתנגד לו ומונע אותו שלא לרדת למטה, או שהגוף הנופל הוא קשור בחוט אחד למעלה ומונע אותו שלא לרדת למטה בזה יש הבדל בין גוף גדול שהוא שוקל יותר ועושה לחיצה יותר גדולה על מתנגדו, ובין גוף קטן שהוא שוקל מעט ועושה לחיצה קטנה, אבל בנפילה הפשית מאיזה גובה לארץ ישוו במהירות נפילתם הגדול והקטן. אמנם הטעם בזה למה לא ישתנה כח הכובד במהירת נפילתו כמו שמשתנה במשקלו, באורו בזה כן, כי כח הכובד הוא בכל חלק מחלקי הגוף הנופל, ואין להם כח ההתאחדות. ר"ל שלא יתאחדו להיות ביחד כח אחד גדול, רק הם בדוגמת שני אנשים אהוזים יחד רצים שלא ימהרו מרוצתם בשביל שהם שנים, אולם אם ירצה איש אחד לעצור אותם ממרוצתם אז הוא צריך כח כפול בשביל שהם שנים ועושים לחיצה כפולה על הגוף המונע אותם ממרוצתם ועיין בספר המנוחה והתנועה (סימן מ', מ"ד מ"ה), והנה לפ"ז תראה שההקדמה הראשונה שהניח בכאן שהמתנועע שיש לו כובד יותר יתנועע בזמן יותר מועט מן המתנועע שיש לו כובד קטן ממנו איננה נכונה, וא"כ בטל המופת הזה שמצד הכוכב, שכבר יכול להיות שגם הגשם הבב"ת יש לו כובד ב"ת, כי הכובד לא יתוסף ולא יגרע ע"י הוספת וגרעון גודל הגוף:

והנה גם על המופת הג' שאחר זה יש להקשות קושיתי הנ"ל, כי הוא נעשה ג"כ באותו הדרך של המופת הב' כאשר בארנו שם, שאמר שיתחייב שהפועל בכח בב"ת יפעול בזמן שוה להפועל בכח ב"ת וזה שקר, וגם על זה הקשה קושיתנו הנ"ל שאין זה שקר כמו שאנו רואים בכח הכובד, ואף שהמופת ההוא הג' הוא נעשה מן שיפעל ושיתפעל דהיינו מן כח ההנעה לאחרים, וזה דומה לכח הלחיצה על המתנגד לו, ובזה ודאי תצדק ההקדמה הזאת שכל מה שיגדל הגשם המניע יהיה הזמן של הפעולה יותר מהר, מפני שהפעולה על אחרים הוא דומה לכח הלחיצה, אך מ"מ זה יצדק רק לענין כח המתפעל שהוא יחויב שיקבל את הפעולה במהירות, ולא יהיה מצדו שום עיכוב ואיחור הזמן כלל, באשר הכח הפועל הלוחצו ומכריחו לקבל הפעולה הוא כח בב"ת, ע"כ הוא מסיר את כח המונע של מתנגדו המקבל הפעולה לגמרי, עד שאין מצדו שום איחור, אבל עכ"פ לא יוכל להיות שכח הפועל ימהר לעשות הפעולה על המתפעל בזמן יותר מועט ממה שהוא עושה בהיותו חפשי בלי מתנגד לו, וע"כ יש לנו לומר שאע"פ שכח הפועל הוא בב"ת להסיר את מתנגדו לגמרי בלי זמן כלל, מ"מ הוא צריך לזמן מה מצד עצמו, לפי שהכח שלו הוא בכל חלק וחלק ממנו, וכל אחד הוא פועל לבדו ואין להם כח ההתאחדות להיות לכח אחד גדול, וכמו שאמרנו בכח הפועל של הכובד, וא"כ אין המופת הג' ג"כ מוכרח; ואין לומר שאין זה דומה לכח הכובד, לפי שהכח הכובד שבכל חלק הוא צריך להניע את חלק הגשם שלו למטה לארץ, לפי שחלק הגשם שלו הוא מתנגד לתנועתו מצד טבע החומר אל המנוחה, ע"כ כל כח שבכל חלק הוא פועל רק על גשם שלו, ואין להם כח ההתאחדות, אבל בשאר הכחות הפועלים הנמצאים בגשם אין צורך לכל חלק וחלק להניע את חומרו המנגדו, ודאי יתאחדו כל הכחות יחד לכח אחד גדול, ז"א שלא ימצא בשום כח הפועל שלא יהיה חומרו מתנגדו אל המנוחה שלא לפעול; והנראה לי כי על המופת הג' לא קשה קושיתי, כי המופת הזה נוכל לעשות מכח הלחיצה לבדה, וכן הוא המופת, כי גם הכח הלוחץ את המתפעל לקבל הפעולה היא לוחץ בזמן ולא בעתה, לפי שכל הפעולות הם בזמן ולא בעתה, וא"כ הבב"ת ילחץ על המתפעל בזמן מה, ונניח שהב"ת ילחץ בהמתפעל בזמן יותר גדול, ואח"כ נכפיל הב"ת, וילחץ את המתפעל בזמן שוה להבב"ת, וזה מגונה, ועתה לא קשה מה שהקשינו שגם הכח הפועל הבב"ת צריך לפעולתו זמן מה מצד עצמו, ושוה בזה קטן וגדול, כי לא על זה אנו דנין, רק על פעולת הלחיצה מה שלוחץ על המתפעל ומבטל את כח המתנגד לו שגם זו היא פעולה בפני עצמה שצריך לזמן, ובפעולת הלחיצה הלא מתאחדים כל חלקי הכח יחד, וצריך שיהיה כח הלחיצה של בב"ת יותר מהר מכח הלחיצה של ב"ת באין שעור וערך, וא"כ יתחייב מזה אחד משני שקרים או שהבב"ת ילחץ בזולת זמן, או שישוה הלחיצה של ב"ת להלחיצה של בב"ת; ע"כ המופת הג' הוא נכון כי הוא נעשה מכח ההנעה לזולתו, שזה דומה לכח הלחיצה על זולתו, שבזה כל הכחות נקבצו יחד ויתאחדו, אבל המופת הב' שנעשה מכח הכובד שהוא מפעולת תנועתו בעצמו, ולא פעולת ההנעה:

המופת הג׳ סדרו כן. אם היה גשם בב״ת נמצא. הנה אי אפשר לו שיפעל. ושיתפעל אבל כל גשם מוחש. אם פועל. ואם מתפעל. יוליד סותר הקודם. והוא שגשם בב״ת בלתי נמצא. ואמנם נרצה בהפעלו ההפעלות אשר בזמן. והנה שכל גשם מוחש פועל או מתפעל. זה מבואר בחפוש. למה שכל גשם מוחש. אם פועל לבד כמו הגרמים השמימיים. אם פועל ומתפעל. כמו היסודות והגשמים המורכבים. ואולם שהגשם הבב״ת. אי אפשר לו שיפעל ושיתפעל

אוצר חיים

ההנעה על זולתו בזה יפה הקשיתי שאין זה נכון לדעת חכמי הטבע האחרונים:

ודע כי גם בפרק י״ב (לקמן בכלל זה) עשה המחבר מופת כזה על שאי אפשר שימצא בגוף כח מתפשט בב״ת להיות הגוף ב״ת, וגם שם אנו צריכים לפרש באופן שיסכים עם דעת החכמים האחרונים, שנעשה המופת מכח ההנעה והלחיצה לזולתו, שאי אפשר שהב״ת יניע ויעשה לחיצה בזמן אחד שוה כמו שעושה המניע הבב״ת, שהלא בכח הלחיצה של הבב״ת הוא באמת בב״ת בכחו, שבדבר הלחיצה נקבצו כל הכחות יחד; ומה שהמחבר אמר שם בפרק י״ב שיתחייב אחד משני דברים, אם שיניע המניע הבב״ת מתנועע מה בעתה כו׳ עכ״ל אין כונתו שיתחייב שתנועתו בעצמו יהיה בעתה, כי זה לא יתחייב כמו שבארנו, כי בודאי אפשר שהכח הפועל צריך זמן מה לתנועתו מצד עצמותו, כי כל חלק מחלקיו פועל בפני עצמו וכמו כח הכובד, ואינו פועל בכח בב״ת, רק כונתו שיתחייב שיניע בעתה, יניע דייקא, דהיינו שפעולת ההנעה לזולתו זה תהיה בעתה בזולת זמן, יען כי בפעולה זו של ההנעה נקבצו יחד כל הכחות שלו מכל החלקים שהם בב״ת:

ומלבד זה יש לתרץ לנכון בפרק י״ב, כי שם הוא מדבר שהגשם הוא ב״ת. ורק הכח שבו הוא בלתי ב״ת, ע״כ שם יתחייב שיתנועע גם תנועתו הטבעית העצמית בזולת זמן, יען כי שם אי אפשר לדמותו לכח הכובד שכל חלק פועל בחלקו התכליתי ואינם מתאחדים לכח אחד גדול, כי בכח הכובד יש לכל חלק מן הכח כנגדו חלק חומרו שהוא מניע אותו ע״כ פועל כל כח רק פעולתו לבדה למשוך את חלק חומרו למטה, אבל אם היה אפשר להכניס הכח של החלק הב׳ בחלק האחד, והיו נקבצים שני כחות בחלק אחד, אזי ודאי היה כחו כפול למשנה, א״כ בפרק י״ב שהם מדבר שכל הכח הבלתי ב״ת נתקבץ בגשם תכליתי, ואין לו חומר בב״ת שיתנגד לו מצד עצמו ודאי יתחייב שהכח הבב״ת יתנועע תנועתו העצמית בעתה בזולת זמן, וע״כ יפה כתב שם המופת, ולפ״ז היה יכול שם המחבר לעשות המופת גם מכח המתנועע שלו רק לפי ששם הוא מדבר מענין הכח להניע את זולתו, וגם תירוץ זה נלענ״ד נכון ואמת. הרי שהפרק הי״ב תירצנו בשני תירוצים מודקים, ורק להמופת הג׳ שבכאן שמדבר מ ג ש ם ב ב ״ת בכח בב״ת אנו צריכים לתירוץ הא׳ הנ״ל שכתבנו:

(ו) **המופת** הג׳ סדרו כן כל גשם מוחש הוא יכול להיות או פועל או מתפעל. ואם היה גשם בב״ת נמצא לא היה אפשר לו להיות לא פועל ולא מתפעל, וע״כ יתחייב מזה שגשם בב״ת בלתי נמצא: ואמנם נרצה בהפעלו ההפעלות אשר בזמן. ר״ל כי יש פעולות אשר הן בזולת זמן כמו השנויים הפתאומיים אשר בהויה והפסד כמו הבילה שנעשה אפרוה ע״י שהל בו צורת האפרוח, השנוי הזה לא נעשה בהדרגה מעט מעט רק פתאום בלא זמן כמו שכתב המחבר לקמן בפרק ד׳ וה׳ ובפירוש הרש״ט להמורה שם, וכאן הוא מדבר רק בהפעלות אשר צריך לזמן, גם הוא בא לפרש שאין כונתו באמרו שיפעל ושיתפעל על המאמר שיפעל ושיתפעל שהוא מז׳ המאמרות שהם נקראים שנויים בזולת זמן כמבואר לקמן בפ״ד רק כונתו על ההפעלות אשר בזמן דהיינו באנה ובכמה ובאיכות, כמו הפעלות ההעתקה ממקום למקום הוא באנה, והשנוי מהקוטן אל הגודל ולהפך הוא בכמה, ומן השחרות אל הלובן ולהפך הוא באיכות ועיין לקמן בפ״ד: והנה שכל גשם מוחש או פועל או מתפעל זה מבואר בחפוש, ר״ל כאשר נחפש את כל הגשמים הידועים לנו נמצא שכולם הם או פועלים או מתפעלים; כן מבואר מלת הקש החפוש במלות הגיון (שער ז) והכונה שאין ההקש הזה מוכרח שמחויב להיות כן, רק שאנו אומרים שהוא כן, וכ״ל שאף שגם המופת הקודם מה שאמר שכל גשם מוחש יש לו אנה ומתנועע תנועה ישרה, וכן מ״ש כל גשם יש לו כובד או קלות, הוא ג״כ רק ממה שאנו רואים שהוא כן ואינו מוכרח שמחויב להיות כן, עכ״ז לא קרא אותם בשם הקש החפוש, כי הטבעים האלה שיש להגשמים דהיינו התנועה הישרה והכובד הוא דבר נגלה מאד, עד שכמעט לא יצוייר גשם שלא יהיה לו תנועה לא למעלה ולא למטה או שלא יהיה לו כובד או קלות, משא״כ מה שאמר כאן שכל גשם הוא פועל או מתפעל זה אין אנו יודעים כ״כ שהוא כן רק אנו צריכים לחפש את כל הגשמים שאנו יודעים ונראה שהוא כן: למה שכל גשם מוחש אם פועל לבד כמו הגרמים השמימיים, שהם פועלים בתנועתם הסבובית סביב הארץ לערב ארבעה היסודות ולהכין חומר הנמצאים ולתת לכל חומר צורתו כידוע שטת הפלוסופים בזה, אבל הם אינם מקבלים שום פעולה מזולתם: אם פועל ומתפעל כמו היסודות והגשמים המורכבים. ואולם שהגשם הבב״ת אי אפשר לו שיפעל

ושיתפעל. יתבאר בשנניח ג׳ הקדמות מבוארות בעצמן. הא׳ ששני מתפעלים שוים. יתפעלו מפועל אחד בזמן שוה. ושהמתפעל הקטן יתפעל ממנו בזמן יותר קטן. והב׳. שכשיפעלו פעלים מתחלפים בשני מתפעלים. יחס המתפעל. אל המתפעל. כיחס. הפועל אל הפועל. והג׳ שהפועל יפעל בזמן ב״ת. ואחר שנתיישבו אלו ההקדמות. הוא מבואר שהבב״ת א״א שיפעל ושיתפעל. וזה שהב״ת אי אפשר לו שיפעל בבב״ת. ולא הבב״ת בבע״ת. ולא הבב״ת בבב״ת. אמנם שהב״ת לא יפעל בבב״ת. הוא מבואר. שאם היה פועל בו. נניח שיהיה פועל בו בזמן מה מונח. ונניח ב״ת פועל בב״ת בזמן אחד. ויהיה קטן מהראשון בהכרח. ונכפול הב״ת המתפעל. עד שיתפעל בזמן שוה לזמן הראשון המונח. שהוא אפשר זה כמו שהתבאר בהקדמת הב׳. ויתחייב א״כ שיתפעל הבב״ת מהב״ת. בזמן שוה להפעלות הב״ת מהב״ת. והוא שקר. ואם נכפול יותר המתפעל. יתחייב שיתפעל הבב״ת מהב״ת. בזמן יותר קטן. מהפעלות הב״ת מהב״ת. וזה מגונה מאד: וכן יתחייב שלא יפעל הבב״ת בב״ת. שאם היה פועל בו. נניח בב״ת פועל בב״ת בזמן מה מונח. ונניח ב״ת פועל בב״ת בזמן אחר גדול מהראשון. ונכפול הב״ת הפועל עד שיפעל בזמן שוה לאותו זמן. שזה אפשר כמו שהתבאר בב׳. ויתחייב א״כ שיפעל הבעל תכלית בבעל תכלית. בזמן שוה. למה שיפעל הבב״ת בב״ת. הפך מה שהונח: ואם נכפול עוד הב״ת יתחייב שיפעל. בזמן יותר מועט מהבב״ת. והוא מגונה מאד:

וכן

אוצר חיים

שיפעל ושיתפעל יתבאר כשנניח ג׳ הקדמות מבוארות בעצמן. האחת ששני מתפעלים שוים יתפעלו מפועל אחד בזמן שוה ר״ל אם שני המתפעלים שוים והפועל הוא אחד אז יהיה הזמן של הפעולה שוה בשני המתפעלים ואם אחד מהמתפעלים הוא קטן אזי יתפעל ממנו בזמן יותר קטן: והב׳ כשיפעלו פועלים מתחלפים בשני מתפעלים שוים אז יחס מהירות הזמן של המתפעל האחד אל המתפעל השני כיחס גודל כח הפועל האחד אל הפועל השני: והג׳ שהפועל יפעל בזמן ב״ת. ר״ל לא בעתה שהוא זולת זמן: ואחר שנתישבו אלו ההקדמות כו׳, דע כי אלו השלש הקדמות הן ממש כמו השלש הקדמות שהניח במופת הב׳ הקודם, אלא ששם הוא מדבר במתנועע מעצמו בתנועתו הטבעית בכח הכובד כמו שבארנו שם, וכאן הוא מדבר במתנועע תנועה הכרחיית ע״י מניעו, דהיינו שהוא מתפעל מכח הפועל, וכן דרך המופת הזה הוא ג״כ כמו המופת הב׳: וזה שהב״ת אי אפשר שיפעל בבב״ת; ולא הבב״ת בבעל תכלית, ולא הבב״ת בבלתי בעל תכלית; אמנם שהבעל תכלית לא יפעל בבלתי ב״ת הוא מבואר באופן זה, שאם היה פועל בו נניח שיהיה פועל בו בזמן מה מונח, ונניח עוד ב״ת פועל בבעל תכלית בזמן אחד ויהיה הזמן ההוא קטן מהראשון בהכרח, כמבואר בהקדמה הא׳ שאם המתפעל הוא קטן אזי יתפעל ממנו בזמן יותר קטן: ונכפיל הב״ת המתפעל עד שיתפעל בזמן שוה לזמן הראשון המונח דהיינו בזמן היותר גדול, שהוא אפשר זה כמו שהתבאר בהקדמה הב׳ ר״ל שגם באר כשהפועלים מתחלפים והמתפעלים שוים אז יחס המתפעל אל המתפעל כיחס הפועל אל הפועל, וה״ה להיפוך כמבואר כאן שהפועלים שוים והמתפעלים מתחלפים שהמתפעל נכפל ונתגדל יותר, אזי יחס הפועל אל הפועל כיחס המתפעל אל המתפעל, שהפועל צריך לזמן יותר גדול לפי ערך גודל המתפעל, והמחבר קיצר לעיל בהקדמה ההיא כי הוא מובן מעצמו: וכן יתחייב שלא יפעל הבלתי ב״ת בבעל תכלית שאם היה פועל בו נניח בלתי בעל תכלית פועל בבעל תכלית בזמן מה מונח. לפי שגם הבב״ת אי אפשר לו שיפעל בזולת זמן כמבואר בהקדמה ג׳, ונניח בעל תכלית פועל בבעל תכלית בזמן אחר גדול מן הראשון, דכיון שהפועל הוא יותר קטן יתחייב שיפעל בזמן יותר גדול, כמבואר בהקדמה הא׳ בשני מתפעלים מתחלפים וה״ה בשני פועלים מתחלפים, והוא מובן מאליו וגם הוא מובן מהקדמה ב׳, ונכפול כו׳ עד שיפעל בזמן שוה לאותו זמן של הפועל הבלתי ב״ת שהוא בהכרח פועל ג״כ בזמן מה ולא בזולת זמן, ויתחייב א״כ שיפעל הפועל הב״ת בבעל תכלית בזמן שוה למה שיפעל הפועל הבלתי ב״ת בבעל תכלית, וזה הפך ממה שהונח בהקדמה הא׳ ששני פועלים מתחלפים לא יפעלו בזמן אחד שוה: ואם נכפול עוד את הפועל הבעל תכלית יתחייב שיפעל בזמן יותר מועט מהפועל הבב״ת וזה מגונה:

אמר המפרש כבר הערנו במופת הקודם (אות ד) שזה לא יתחייב, ואי אפשר להיות כלל מטעם ממנ״פ, כי אם היה אפשר לפעול בזמן יותר מועט אזי היה הפועל הבב״ת ג״כ פועל בזמן היותר מועט ההוא, רק כונת הקושיא הזאת היא לומר שאי אפשר להניח זמן מה להפעולה של הפועל הבב״ת כי איזה זמן קטן שתתן לו יוכל להיות עוד זמן יותר מועט ממנו, ע״כ

אי

וכן יתחייב שלא יפעל הבב"ת בבלתי ב"ת שאם היה פועל בו. נניח בב"ת פועל בבב"ת בזמן מה מונה. ונניח חלק מהמתפעל. מתפעל מהבב"ת הפועל בזמן. ויהיה בהכרח יותר קטן. ונכפול המתפעל. עד שיהיה בזמן שוה לזמן המונה. וזה אפשר מכח ההקדמה הב'. ויתחייב שיתפעל הבב"ת והב"ת. מפועל אחד בזמן אחד. והוא הפך מה שהונח: ואם נכפול עוד המתפעל. יתחייב שיתפעל הבב"ת בזמן מועט מהפעלות הב"ת. והוא מגונה מאד: ואחר שהתבאר שא"א לבב"ת שיפעל. ולא שיתפעל. הנה יחויב שאין בב"ת נמצא: וזה אמנם התבאר. מפאת המנעות התנועה. וזה שהשינוי הוא מין התנועה: וכבר השתתף לתנועה הישרה. למה ששניהם מהפך אל הפך. ולזה סדרנו המופת הזה במופתים שהונחו מצד המנעות התנועה הישרה:

המופת הא' סדורו כן. אם הגשם בב"ת הסבובי. המתנועע בסבוב נמצא. יתחייב שבהיות קטרו מתנועע בסביב. שידבק על חצי קטרו הנה כשיגיע אליו: והנה זה נמנע. יוליד שהגשם הבב"ת הסבובי בלתי מתנועע בסבוב. והנה התדבקות הנמשך בקודם מבואר בעצמו, להיות הקוים היוצאים מן המרכז אל המקיף. בכל הכדור שוים: ואמנם סותר הנמשך מחויב, למה שהוא גלוי. שהמרחק שבין כל ב' קוים. היוצאים מן המרכז אל המקיף. מתוסף בתוספת
הקוים

אוצר חיים

אי אפשר שגשם בב"ת יפעול, כי לא יתכן שיפעול לא בזולת זמן ולא בזמן, וכן באלרנו קושיא זו לעיל ע"כ: **וכן יתחייב שלא יפעל הבב"ת בבב"ת כו'**, ונניח שחלק אחד מהמתפעל ההוא מתפעל ג"כ מהבב"ת הפועל בזמן, ויהיה פועל בו בהכרח בזמן יותר קטן, ונכפול המתפעל כו' ויתחייב שיתפעל הבב"ת והב"ת מפועל אחד בזמן אחד והוא הפך ממה שהונח בהקדמה הא', ואם נכפול עוד המתפעל יתחייב שיתפעל הבב"ת בזמן מועט מהפעלות הבעל תכלית, כי החלק המתפעל הב"ת יצטרך להתפעלותו זמן יותר גדול ממה שהונחת להמתפעל הבלתי ב"ת, והוא מגונה מאד: **ואחר שהתבאר שאי אפשר לבב"ת שיפעל ולא שיתפעל, הנה יחויב מזה שאין גשם בב"ת נמצא: וזה אמנם התבאר מפאת המנעות התנועה.** ר"ל שאע"פ שהמופת הזה נעשה מצד המנעות שנוי ההפעלות, עכ"ז חשבנו את המופת הזה בין המופתים שנעשו מצד המנעות התנועה, לפי שהשנוי הוא ג"כ מין התנועה, כמש"כ המורה בהקדמה ה' שכל תנועה הוא שנוי, ואין כל שנוי תנועה, ע"ש ברס"ט, וכאן אנו מדברים בשנוי של ההפעלות בזמן שהוא מין התנועה: **וכבר השתתף השנוי הזה לתנועה הישרה,** ר"ל ולא לתנועה הסבובית, לפי ששניהם מהפך אל הפך, שהתנועה הטבעית הישרה היא ממטה למעלה או ממעלה למטה שהוא מהפך אל הפך, וכן שנוי ההפעלות אשר בזמן באיכה ובכמה ובאיכות הוא ג"כ מהפך אל הפך דהיינו התנועה המקומית היא מן הקלה אל הקלה, ובכמות מן הקוטן אל הגודל, ובאיכות מן השחרות אל הלובן, אבל התנועה הסבובית איננה מהפך אל הפך, וכן השנויים של שאר ז' מאמרות אין בהם מהפך אל הפך לפי שהם שנוים בזולת זמן כמבואר לקמן בפ"ד וברס"ט להמורה שם, ולזה סדרנו המופת הזה במופתים שהונחו מצד המנעות התנועה הישרה:

(ז) **אמנם** המנעות תנועה סבובית בגשם בב"ת נסדר בזה ששה מופתים, כצ"ל בדברי המחבר קודם שהתחיל המופת הא', והוא חסרון הניכר:

המופת האי סדורו כן, אם גשם בב"ת הסבובי, ר"ל שהוא בב"ת בכל סביביו, דהיינו כדור בב"ת המתנועע בסבוב הוא דבר שאפשר שימצא, יתחייב שבהיות קוטרו מתנועע בסבוב, שידבק על חצי קוטרו הנה כשיגיע אליו, והנה דבר זה הוא נמנע ע"כ יולד מזה תולדה מחויבת שהגשם בב"ת הסבובי אי אפשר שיתנועע בסבוב; והנה קוטר נקרא הקו הישר החולק את העיגול לשני חצאים שוים; ובהכרח הוא עובר על המרכז, ולפ"ז כל הקוים הישרים היוצאים מן המרכז לשני צדדי המקיף שחולקים את העיגול לשני חצאים שוים כולם נקראים קוטר, וחצי קוטר נקרא מחצית הקו הזה דהיינו מה שיוצא מן המרכז לצד אחד של המקיף. ועיין בבאור מלות הזרות לר"ש אבן תבון בספר המורה, ועתה יאמר כי הנה נצייר לנו במחשבתנו שחצי קוטר אחד דהיינו קו אחד היוצא מן המרכז אל המקיף הוא נח ובלתי מתנועע, והנהנו נסבב את הכדור כולו, יתחייב שכל קוטר מקוטרי הכדור כשיגיע אל מקום חצי קוטר הנח ידבק עליו על כל ארכו, ולא יהיה מקום בהקו אשר לא יוכלו להדבק יחדו, וזה מבואר פשוט, לפי שכל הקוים היוצאים מן המרכז אל המקיף הם שוים ע"כ יתחייב כשהקו הסובב יגיע אל הקו הנח יהיה דבוק עליו בכל ארכו, ואמנם בגשם הסבובי הבב"ת הוא דבר נמנע. יען שהמרחק אשר בין כל ב' קוים היוצאים מן המרכז אל המקיף מתוסף תמיד יותר כל מה שיתארכו הקוים יותר, ולפי שהקוים היוצאים אל המקיף שהוא רחוק לבלתי תכלית יתארכו ג"כ לבלתי

הקוים: ולפי שיהיו הקוים בלתי בעל תכלית. היה המרחק אשר ביניהם בלתי בעל תכלית. ולפי שהוא מבואר שא"א למתנועע שיהתוך מרחק בב"ת. הוא מבואר שא"א לו להדבק בחצי קטר הנה. וכבר הנחנוהו דבק בו. והוא מבואר. שהשקר הזה יצא מהניחנו אותו מתנועע: ומהאהרונים מי שחזק המופת הזה בשאמר. ואיך ידבק בחצי הקטר: והנה כאשר דמינו שני קוים יוצאים מהמרכז ויהדשו זוית. בענין שמיתרו יהדש משולש שוה הצלעות. הנה אם הקוים בלתי בעל תכלית. המרהק אשר ביניהם בלתי בעל תכלית. אם כן הקו האהר המתנועע. אי אפשר לו להדבק עם קו האחר. למה שיצטרך להתוך מרחק בב"ת. עם שהוא נמנע בעצמו. היות בב"ת מוקף משני קוים משתי קצותיו. כי המאמר בהיותו מוקף ובב"ת. מאמר סותר נפשו: והנה שיתחייב זה. בכל שני קוים היוצאים מהמרכז אם היו בב"ת. שאין ספק שכל מה שיתוספו הקוים. נוסף המרחק אשר הוא להם מקום מיתר: ולהיות הקוים בב"ת. היה המרחק אשר ביניהם בב"ת בהכרח. והוא מבואר הבטול:

אוצר חיים

תכלית, ע"כ יתחייב שהמרחק אשר בין ב' הקוים הוא ג"כ בב"ת, וע"כ אי אפשר שידבק הקו המתנועע אל הקו הנח לכשיגיע אליו, שהרי בצד המקיף לא יוכל להגיע אליו לעולם, כיון שהמרחק ביניהם שם הוא לבלתי תכלית, ואע"פ שסמוך אצל המרכז שם הקוים רחוקים זה מזה במרחק ידוע. והיה יכול להגיע שם אל הקו הנח, אבל כבר אמרנו כי כאשר יגיע אליו הוא צריך שידבק אליו בשוה על כל ארכו, וכיון שארכו לצד המקיף הוא לבלתי תכלית וגם המרחק שבין קו האחד להשני מרחק בב"ת אשר לא יוכל להגיע אליו לעולם:

(ח) **ומהאחרונים** כו'. ויש מן האחרונים שחזק את המופת הזה לבאר איך שיתחייב שהמרחק שבין שני הקוים יהיה לבלתי תכלית באופן שא"א לו שידבק על חצי קוטרו הנח, דהנה כאשר דמינו שני קוים יוצאים מהמרכז וידוע שמשני קוים יוצאים מהמרכז נעשה זוית, והנה יש זוית שוה הצלעות וזוית בלתי שוה הצלעות, למשל שאם שני הקוים כל אחד ארכו אמה אחת ובצד המקיף נתרחקו הקוים זה מזה ג"כ במרחק אמה, ואם נחברם שם בקו אחד שארכו אמה [הקו הזה המחבר ב' הקצוות נקרא מיתר כמו מיתר הקשת המחבר שני קצות הקשת] אז יהיה תמונת משולש שוה הצלעות, דהיינו שכל צלע מן המשולש ארכו אמה בשוה זה כזה, אבל אם הרוחק שבין הקוים הם יותר מאמה או פחות מאמה אזי אם נחברם שם בקו אחד אז יהיה תמונת משולש בלתי שוה הצלעות; והנה אחר שהדבר פשוט שנוכל להוציא שני קוים מן המרכז באופן שנעשה מהם משולש שוה הצלעות, א"כ כיון שהצלעות של שני הקוים היוצאים מן המרכז בגשם הבב"ת הם בב"ת באורך יתחייב שהצלע השלישי המחבר שני הקוים הללו בצד המקיף יהיה ג"כ גדול בשוה להם דהיינו בב"ת, א"כ התבאר בזה שהמרחק

המופת

אשר בין ב' הקוים הוא בב"ת ואי אפשר שהקו המתנועע יגיע אל הקו הנח וידבק עליו כי להמרחק שהוא בב"ת אי אפשר שיגיע לעולם: והנה המופת הזה של האחרונים הוא נעשה משני קוים היוצאים מן המרכז באופן שעושים זוית משולש שוה הצלעות, ולכך הוא מופת חזק, דכיון שהקוים הצדדיים הם בב"ת, כן הוא גם המיתר, דהא הם שוה הצלעות, משא"כ המופת הראשון הוא נעשה מכל שני קוים שעושים זוית משולש בלתי שוה הצלעות, ע"כ אין המופת מוכרח כ"כ להוכיח שגם המיתר הוא בב"ת: עם שהוא נמנע בעצמו כו'. ר"ל עוד באר ארסטו בזה שא"א ששני קוים יתרחקו זה מזה לבלתי תכלית אף שלא יתנועע בסבוב, כי דבר זה הוא נמנע מצד עצמו שהמרחק הבב"ת לא יצויר ששני קוים יעמדו משני קצות המרחק, כיון שהמרחק אין לו קצה וסוף איך יצויר שיעמדו שני קוים משני קצותיו, א"כ הוא מאמר הסותר את עצמו שיהא בב"ת ומוקף. כי בב"ת אינו מוקף והמוקף הוא איננו בב"ת; והנה שיתחייב זה בכל שני קוים כו'. הנה המופת הזה הולך ג"כ בדרך המופת הראשון שכל שני קוים בב"ת יתחייב שיהיה המיתר ג"כ בב"ת, ולא דוקא משני קוים העושים זוית משולש שוה הצלעות ולכך אמר והנה בכל שני קוים היוצאים מן המרכז הסמוכים זה אל זה נוכל לעשות משניהם זוית משולש אשר המרחק שבין שניהם יהיה בב"ת, והטעם הוא מובן בפשיטות, שאין ספק שגם שני הקוים הסמוכים זה לזה אצל המרכז כל מה שיתוספו הקוים בארכם יתוסף גם המרחק שמזה לזה אשר הוא מקום המיתר, וכיון שהקוים יתארכו לבב"ת, יהיו גם המרחק שביניהם לבב"ת, וכיון שבכל שני קוים הסמוכים זה לזה יהיה המרחק ביניהם בצד המקיף בב"ת לפ"ז יהיה המרחקים הבב"ת שבין כל קו וקו רבים ועצומים מאד, וכמספר הקוים כך יהיה מספר המרחקים, וכל מרחק ומרחק הוא גדול לבב"ת, והוא מבואר הבטול.

ר"ל

המופת הב' אם הגשם הסבובי. המתנועע בסבוב בב"ת נמצא. יתחייב שיתנועע בזמן ב"ת. מרחק בב"ת. והוא נמנע. יתחייב שלא נמצא מתנועע בסבוב בב"ת: והנה סותר הנמשך מבואר בעצמו. והתדבקותו לקודם יתבאר. בשנציע קו בב"ת יוצא ממרכזו. ונציע ג"כ מיתר בו. והוא מבואר שיהיה בב"ת. אחר שהגשם בב"ת. ונציעהו נח: הנה כשיתנועע הקו היוצא מן המרכז בסבוב. יהיה בו זמן יפגש המיתר ויחתכהו. וזמן לא יפגשהו. ולהיות הגשם הסבובי המתנועע בסבוב. יתנועע בזמן ב"ת. יתחייב שיחתוך הקו היוצא מן המרכז מרחק בב"ת. והוא

אוצר חיים

ר"ל מטעמים הנ"ל שלפ"ז אי אפשר שיתנועע בסבוב שגם למרחק בב"ת אחד אי אפשר שיגיע אליו לעולם וכ"ש אחרי שבין כל קו וקו הוא מרחק בב"ת א"כ ודאי הוא נמנע שהקו הסובב יגיע אל הקו הנח, וגם מטעם שכתב שהוא מאמר הסותר א"ע שיהא מרחק בב"ת בין שני קוים, וכ"ש מרחקים הרבה בב"ת כל אחד בין שני קוים, ועוד טעם נוסף כיון שכל חלק הוא במרחק בב"ת ובכללם יחד הם ג"כ מרחק בב"ת א"כ יהיה החלק כמו הכל:

(ט) **המופת** הב' אם הגשם הסבובי המתנועע בסבוב בב"ת נמצא, יתחייב שיתנועע בזמן ב"ת מרחק בב"ת. והוא נמנע. וזה, כשנדמה קו יוצא מן המרכז והוא בב"ת להיות הגשם בב"ת, ועוד נדמה שמיתר אחד מונח על פני הגשם הבב"ת מלמעלה, ועובר על כל ארכו העליון כמו מיתר הקשת, ואינו מקיף אותו גם מצד התחתון סביב רק שטחו העליון בלבד, ומבואר שהמיתר הזה הוא ג"כ לבלתי תכלית אחר שהגשם הוא בב"ת גם בשטחו העליון, ונצייר שהמיתר הזה הוא נח, והקו הבב"ת היוצא מהמרכז הוא מתנועע בסבוב, והנה הדבר פשוט שהקו לא יפגוש את המיתר תמיד רק בהגיעו אליו בסבובו, וא"כ יש זמן שיפגשהו ויעבור את כל ארכו, ויש זמן שלא יפגשהו דהיינו בעת שהוא מסבב את שטחו התחתון א"כ מבואר מזה שהגשם המתנועע יתנועע בזמן ולא בזולת זמן, שאם היה מתנועע בזולת זמן היה פוגש את המיתר תמיד בלי הפסק ולא היה זמן שלא יפגשהו, והנה ודאי שתנועת הגשם כשהוא מתנועע ועובר את כל אורך המיתר הוא בזמן ב"ת, שהרי אינו מתנועע עליו לנצח רק עובר עליו ומתנועע אח"כ על צד התחתון, וא"כ קשה איך יתכן שבזמן ב"ת יעבור את כל אורך המיתר שהוא בב"ת, כי הוא שקר מבואר, לפי שהתנועה הנעשה בזמן ב"ת מחויב שיהיה המרחק ג"כ בעל תכלית, כי המרחק הבב"ת יצטרך לזמן בב"ת לעבור עליו: והנה ההבדל אשר בין המופת הזה להקודם הוא זה, כי המופת הזה בנוי מצד התנועה של המתנועע, באמרו שא"א לתנועה הנעשה בזמן תכליתי שתעבור מרחק בלתי תכליתי, אמנם המופת הראשון בנוי מצד המרחק, שמרחק בלתי תכליתי לא שייך להגיע אליו כלל לא מתנועע בזמן תכליתי ולא מתנועע בזמן נצחי, לפי שהבב"ת אין לו קצה וסוף כלל:

והנה הרש"ט במורה ח"ב בהקדמה א' הביא ג"כ את המופת הזה שאם גשם בב"ת נמצא יתחייב שיחתוך מהלך בב"ת בזמן ב"ת, אבל הבאור על המופת הזה עשה את הבאור של המופת הקודם, כי גם בהבאור של המופת הקודם יתחייב שיחתוך מהלך בב"ת בזמן ב"ת, וגם הוא כולל יותר כמו שאמרנו שמרחק בלתי תכלית לא שייך להגיע אליו כלל אף בזמן בב"ת, כמו שבארנו בדברי המחבר שזהו ההבדל בין המופת הקודם להמופת הב', וזה לשון הרש"ט, אם נניח שימצא גשם בב"ת ראוי שנצייר בזה הגשם עיגול שיצאו כל הקוים מהמרכז אל המקיף, ואין ספק כי אם נעשה בכאן עגולה קטנה שראוי שנצייר שני קוים יוצאים מהמרכז, והנה מצד שהגשם הוא בב"ת ילכו הקוים לבב"ת, וכבר הוא מבואר שכל מה שיתרחקו שני אלה הקוים מהמרכז יתרחקו כל אחד מהם מחברו, ואם יהיו הם בב"ת יתרחק כל אחד מחברו מרחק בב"ת, ונניח שאחד מהם הוא נח, והעגולה מתנועעת עם הקו האחר עד שישוב למקום אשר התחיל זה ההנחה [צ"ל ההנעה] אחר שהעגולה היא ב"ת ובהתנועע העגולה יתנועע הקו האחר [ר"ל א"כ יתנועע הקו רק מרחק ב"ת בקצהו הסמוך אל העגולה הקטנה הזאת שעשינו] ואם ישוב אל מקומו יתחייב שיחתוך מהלך בב"ת בזמן ב"ת עכ"ל. הנך רואה שלקח הבאור שהביא המחבר על המופת הקודם לבאור על המופת הזה לפי שבאמת הבאור של המופת הקודם הוא כולל יותר כמו שבארנו, ועיין עוד בזה לקמן (אות י"ג), ועיין מה שכתבנו לעיל במין א' (אות י"ג) שם הבאנו גם את המופת השני של הרש"ט ובארנו אותו:

אמר המפרש לכאורה היה יכול המחבר לעשות המופת הזה בעצמו בפשיטות כי הוא נמנע מצד עצמו, שאם היה גשם בב"ת נמצא, א"כ שכאשר נצייר מיתר מונח על כל שטחו העליון ועובר על כל ארכו ואינו מקיף אותו מצד התחתון סביב, הנה יהיה המיתר הזה בב"ת וב"ת ביחד, אחר שהגשם הוא בב"ת גם בשטחו העליון, וכיון שאינו מקיף גם את שטחו התחתון א"כ הוא בהכרח ב"ת, אחר שאינו מספיק להקיף גם צדו השני, וא"כ יהיה המיתר בב"ת וב"ת יחד, והוא הרתי

דסתרי

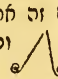
והוא המיתר המונח בזמן ב"ת. והוא שקר מבואר. להיות התנועה אשר בזמן ב"ת. מחויב שיהיה במרחק בעל תכלית:

המופת הג' סדורו כן. אם הגשם המתנועע בסבוב בלתי בעל תכלית נמצא. יתחייב אפשרות הנחת שני קוים נכחיים: האחד מתנועע נכח חברו בסבוב: והאחר שיתחתכהו. ויפגשהו. קודם פגישתו קצה הקו. וזה נמנע. יחויב אם כן המנעות הקודם: ויהיה המנעות הנמשך מחויב. למה שהוא מבואר בעצמו. שכשהונחו ב' קוים על זה התאר. יתחייב שיפגש הנקודה הראשונה אשר בקצה הקו. קודם שיפגש אמצעיותו: ואמנם התדבקותו לקודם. גם כן מבואר. למה שהקו הבב"ת. אין לו קצה והתחלה. ואין בו נקודה. שלא יהיה לפניה נקודה:

המופת הרביעי סדורו כן. אם הגשם הבלתי בעל תכלית. מתנועע תנועה סבובית. הנה יש לו תמונה סבובית בלתי בעל תכלית. והוא נמנע. יוליד שאין הגשם הבב"ת. מתנועע בסבוב: אמנם התדבקות לנמשך הקודם. מבואר בעצמו. ואמנם המנעות תמונה סבובית בלתי ב"ת. זה יראה מרושם התמונה.

אוצר חיים אשר

דסתרי, אלא על כרחך שגשם בב"ת אי אפשר שימצא כלל, אך באמת לק"מ, שאין זה נקרא בב"ת וב"ת יחד, רק הגשם הבב"ת הוא בב"ת בכל שטחיו, שהשטח העליון הוא בב"ת וגם שטחו התחתון הוא בב"ת, ע"כ הם שני שטחיים שכל אחד הוא בב"ת, והמיתר הוא קו בב"ת אחד כמו השטח העליון ואינו יכול להקיף גם את השטח התחתון שהוא בב"ת אחר; אך זה יש להקשות, כי לפי מה שהתבאר במופת הקודם שבין כל שני קוים היוצאים מהמרכז יהיה המרחק ביניהם בצד המקיף בב"ת, א"כ יהיו הרבה מרחקים שכל אחד הוא בב"ת גם בשטח העליון לבדו, וא"כ יהיה כל חלק וחלק מהשטח העליון בב"ת, ובכללם יחד הוא ג"כ שטח בב"ת, וזה לא יצויר כי יהיה החלק כמו הכל, ושיהיה חלקים בלתי ב"ת בגודלם מחוברים יחד ראשו של זה בצד סופו של זה כמו המרחקים הבב"ת שבין כל קו לחברו, וזה לא יצויר אחרי שהמרחק הבב"ת אין לו סוף ולא ראש, זאת היא קושיא, אך היא נכללת בהקושיא שהקשה ארסטו לעיל במופת ה' (אות ה') בד"ה עם שהוא נמנע בעצמו שהמאמר מוקף ובב"ת הוא מאמר הסותר את עצמו, וגם שיתחייב זה בכל שני קוים כו' כמו שבארתי לעיל:

(י) **המופת** הג' סדורו כן אם הגשם הבב"ת המתנועע בסבוב נמצא יתחייב אפשרות הנחת ב' קוים נכחיים האחד מתנועע נגד חבירו בסבוב כו'. באור זה, נצייר לפנינו שני קוים עומדים על הארץ זה לנכח זה, לא ימושו ממקומם, וכל קו הוא מתנועע בעגול המרכז שלו שהוא המקום שהוא מחובר שם. ונצייר שהקו האחד הוא מתנועע מדרום לצפון והשני מצפון לדרום, דהיינו זה לנכח זה באופן שאחד יפגוש את חבירו מתנועע לקראתו, והנה תחלת פגישתם זה את זה מוכרח להיות בקצה העליון של הקוים כזה  וכאשר יוסיפו להתנועע בסבוב זה מול זה יפגישו את זה באמצעיתם כזה  כאשר יתנועעו זה לנכח את זה בנקודה הראשונה והנה בשני קוים בב"ת זה אי אפשר שיפגשו זה אשר בקצה הקו, יען שהקו הבב"ת אין לו קצה והתחלה ואין בו נקודה ראשונה, א"כ בהכרח שיפגשהו באמצעיתו תחלה, וזהו דבר נמנע, שאי אפשר לפגוש האמצע קודם שיפגוש הנקודה הראשונה:

אמר המפרש המופת הזה צריך להוסיף בו באור קצת, דלכאורה יתחייב מזה רק שא"א להיות שני קוים בב"ת שיתנועעו זה לנכח זה אבל מ"מ יוכל להיות גשם אחד בב"ת שיתנועע, אבל באמת דבריו נכונים, כי הוכיח במופת זה שא"א לגשם בב"ת שיתנועע גם לבדו, יען שכל תנועה סבובית צריכה להיות שהקצה העליון שמתנועע בו הוא פוגש תחלה את הקו אשר יתנועע כנגדו וא"כ יפגשוהו שאר חלקי הקו, וא"כ יתחייב שהקו הבב"ת שאין בו קצה העליון לא שייך בו תנועה, שאם היה שייך בו תנועה גם בלא מציאות הנקודה העליונה היה אפשר לצייר גם אפשרות הדבר שיפגשו שני קוים זה את זה באמצעותם גם אם לא יפגשו תחלה בנקודה הראשונה, והוא דבר נמנע. עוד ראיתי לפרש המופת הזה, שר"ל שרק קו אחד מתנועע בסביב, והקו השני עומד נכחו, ונפגע בו מהתכהו, וכן נראה מלשון המחבר, והענין אחד:

(יא) **המופת** הד' סדורו כן, אם הגשם הבב"ת מתנועע תנועה סבובית הנה בהכרח יש לו תמונה סבובית בלתי בעל תכלית, והוא נמנע. ר"ל שהבב"ת אין לו תמונה סבובית וגם לא שום תמונה מוגבלת: וזה יראה מרושם התמונה. ר"ל ממהות התמונה יש להוכיח כן [מלת רושם כאן היא מלה ערבית אשר הוראתה מהות הדבר, ור"ש אבן תבון בבאור המלות הזרות להמורה במלת גדר וחק אמר שבערבית הם שתי המלות ח"ד ורוס"ם, ובארם שמה שמלת גדר הוא באור מהות הדבר מצד עצמותו כמו האדם הוא חי מדבר, ורוס"ם הוא באור מהות הדבר מצד סוגו וסגולתו כמו האדם הוא חי צוחק ע"ש, ובעקרים (מאמר ב' ריש

פרק

אשר יאמר בה המהות ברשמה שהיא אשר יקיף בה גבול. או גבולים. והוא מבואר שאשר יקיף בה הגבול. הוא ב"ת. ובכלל, התכלית הוא מצד הצורה בכל הדברים: והעדר התכלית. מצד החמר: ואחר שהיתה התמונה. היא הצורה. א"א שהיא בב"ת:

המופת הה' סדורו כן. אם היה הגשם הבב"ת מתנועע בסבוב. הוא אפשר בו. כשנוציא קו מהמרכז יתנועע בסבוב. שיתתוך קו בב"ת. מב' קצותיו. אם הונה עמוד על הקטר בב"ת. והוא נמנע. למה שהעמוד בב"ת. ואי אפשר שיתתוך קו בב"ת. בזמן ב"ת. יוליד שא"א לגשם הבב"ת שיתנועע בסבוב:

אוצר חיים

פרק ו) כתב מלת רושם בשי"ן, וכן הוא במלות הגיון להרמב"ם שער יו"ד]: כי אשר יאמר המהות ברושמה, ר"ל המהות אשר יאמר ברושם של התמונה הוא שהיא אשר יקיף בה גבול או גבולים, וזהו מהות התמונה וענינה, והוא מבואר שהדבר אשר יקיף בו גבול או גבולים הוא ב"ת, מ"ש גבול או גבולים ר"ל שהתמונה הסבובית יקיף בה רק שטח אחד ושאר התמונות יקיפו בה יותר משטח אחד: **ובכלל התכלית הוא מצד הצורה בכל הדברים כו'**. עוד יבאר המופת הזה עצמו בדרך כלל, ר"ל לא מצד מהות התמונה, שמהותה הוא אשר יקיף בה גבול או גבולים, רק מצד הצורה הטבעית של כל הנמצאים בכלל, כי התכלית הוא מצד הצורה בכל הדברים, שמה שאנו רואים כל הדברים שהם בעלי גבול ותכלית דהיינו בעלי ג' רחקים הוא מצד הצורה, והעדר הגבול והתכלית הוא מצד החומר, וביאור זה, כי החומר ההיולי בלא הצורה הטבעית אינו בעל ג' רחקים, ולכן אין החומר ההיולי גשם התופס מקום, וע"י הצורה הטבעית הוא נעשה בעל ג' רחקים וגשם התופס מקום וכמו שזכר זה לעיל מין ב' מופת ד' (אות ו'), וכמש"כ המחבר לקמן בכלל ב' פ"ז בשם אב"ם ואבוהמ"ד שצורה הגשמית אצלם אינה זולת דבקות הג' רחקים ע"ש, ואחר שהדבר פשוט שהתמונה היא באה מצורת הדבר ולא מהומרו, והצורה היא בעלת ג' רחקים ובעלת תכלית א"כ א"א שתהיה התמונה בב"ת:

אמר המפרש נראה לי שדבריו אלה בנוים על מה שבאר לעיל במין הראשון מופת ד' (אות י"ב) שא"א שיהיו ג' רחקים בב"ת; והנה המופת מצד התמונה שהיא בהכרח בעל גבול ותכלית כבר הביאו המחבר לעיל בתחלת מין ב' במופת הכולל, והוא המופת שהביא ג"כ המפרש קרשקש על המורה כמו שכתבנו שם, אך שם עשה את המופת בדרך כלל ובפשיטות שהוא נמנע שימצא גשם בב"ת לפי שכל גשם יקיף בו שטח או שטחים, דהיינו גבול או גבולים כמו שאמר כאן, וכאן הוא עושה המופת בדרך פרטי ובדרך אם תמצי לומר, דאפילו את"ל שיוכל היות גשם בב"ת אשר לא יקיף אותו שטח או שטחים, מ"מ בגשם סבובי המתנועע בסבוב יש לו בהכרח תמונה סבובית, והתמונה יש לה בהכרח שטח או שטחים, א"כ התמונה הסבובית יש לה שטח המקיפה והיא ב"ת, ולפ"ז עיקר החידוש של המופת הזה הוא שהגשם המתנועע בסבוב יש לו תמונה בהכרח יותר ממה שיתחייב בגשם הנח, ולא הביא מופת על זה, רק אמר שהוא מבואר בעצמו, ונראה דטעמו כי המתנועע בסבוב בהכרח שהוא עושה עיגול בסביבותיו והעיגול הוא תמונה ואפילו אם נאמר שהוא בעצמו איננו עגול עכ"ז גם גשם בעל קצוות או מחודד כשהוא מתנועע על מרכזו בעיגול הוא עושה עם הדודו תמונת עיגול סביבו, ועיין מה שכתבתי בכלל ב' על זה:

(יב) **המופת** הה' סדורו כן אם היה הגשם הבב"ת מתנועע בסבוב, היה אפשר בו שכשנוציא קו מהמרכז שיתנועע בסבוב שיתתוך קו בבב"ת מבי קצותיו בזמן ב"ת, והוא, אם נניח על המרכז קו אחד בדרך עמידה ויעבור על כל הקוטר מעבר לעבר וזה הקו נקרא עמוד (כמש"כ האפודי במורה פע"ג על המופת של ספר ההרוטים אות ר') אזי הקו העומד הוא בב"ת כיון שהקוטר הוא בב"ת, והקו היוצא מן המרכז המתנועע בסבוב בהכרח יסבב את כל הקו העומד משני קצותיו עד שיעשה סבוב שלם וא"כ הוא מקיף מרחק בב"ת כי שני קצות העמוד הם לבלתי תכלית, וזה נמנע כי א"א לסבב את קצות העמוד הבב"ת בזמן ב"ת; והנה המופת הזה הוא ממש כמו המופת הב' אך שם עשה אותו על מרחק בב"ת של קו המונח על פני הכדור הבב"ת מלמעלה, וכאן עשה אותו על מרחק בב"ת של קו עומד העובר בפנים הכדור דרך המרכז, ומאי נפ"מ בזה אם הקו מונח כך או כך, סוף סוף כל הקו המונח על הגשם בב"ת הוא בהכרח בב"ת באיזה אופן שהוא מונח, והמסבב את הגשם ההוא צריך לעבור מרחק בב"ת בזמן ב"ת, וא"כ הכל הוא מופת אחד ולמה חלקו לשנים, והנראה לי כי ההבדל ביניהם הוא רק בזה, כי במופת הב' צייר שהקו מונח על פני הכדור מלמעלה לא על הקוטר העובר דרך המרכז, כי שם קראו מיתר ולא הזכיר שהוא מונח על הקוטר, ע"כ הוא רק ענין ציורי שנצייר כן במחשבתנו, אבל באמת לא יתכן שיהיה קו מונח על שטחו העליון לפי שהבב"ת הוא בלא קצה ואין לו שטח עליון כלל, משא"כ במופת הזה שהקו הבב"ת עובר בפנים הכדור על הקוטר דרך המרכז וזהו ענין אמתי שבודאי יש להכדור קו פנימי

המופת הששי. אם נניח הגשם המתנועע בסבוב בב״ת כאילו תאמר הגשם הרקיעי. יתחייב שיחתוך מרחק בב״ת בזמן ב״ת. והוא שקר. יוליד שאין גשם מתנועע בסבוב בב״ת. והנה סותר הנמשך מבואר בעצמו. וחיובו לקודם מבואר מן החוש שאנחנו נראה באיזו נקודה שנרשום בו. שתשוב למקומה בזמן ב״ת: התבאר מכל אלו המופתים. שהתנועה הסבובית. נמנעת בגשם הבב״ת: וכבר התבאר במה שקדם שהתנועה הישרה נמנעת גם כן בו. אבל התנועה הישרה. והסבוכית נראית בחוש. הנה אם כן הגשם הבב״ת בלתי נמצא. וזהו אשר כוון במין הזה השלישי:

המין הרביעי בבאור כולל. בהמנע מציאות גשם בב״ת בפועל. והוא בכח המופתים הקודמים. וסדר בזה ב׳ מופתים. הא׳ סדורו כן. אם הי׳ הגשם בב״ת נמצא. הנה אם שיתנועע תנועה סבובית. או ישרה. ואם סבובית. הנה בהכרח יש לו אמצע. כי הסבובי הוא אשר יסוב

סביב

אוצר חיים

עובר דרך המרכז והוא בב״ת בשני קצותיו, וע״כ חלק אותם לשני מופתים לפי שהמופת הראשון הוא נעשה מקו ציורי והמופת הזה הוא מקו אמתי, כנלענ״ד:

(יג) **המופת הו׳**, הוא עצמו דרך המופת הב׳ והה׳ שאי אפשר שיחתוך מרחק בב״ת בזמן ב״ת, אלא ששם סדר אותם להוכיח שגשם בב״ת מתנועע בסבוב הוא בלתי נמצא, וכאן סדר אותו להפך שגשם המתנועע בסבוב הנמצא דהיינו הגלגל השמיימי, אי אפשר לומר שהוא בב״ת, כי אם היה בב״ת יתחייב שיחתוך מרחק בב״ת בזמן ב״ת, ולכאורה קשה שהמופת הזה הוא אך למותר שהרי הוא מובן מאליו, דכיון שכבר באר בדרך המופת הזה שגשם המתנועע בסבוב בב״ת הוא בלתי נמצא ממילא ידענו שהגשם המתנועע בסבוב הנמצא הוא בהכרח ב״ת, ולא השמיענו במופת זה שום דבר הדש ולמה הלקו למופת בפ״ע, והתשובה בזה לענ״ד, כי במופתים הראשונים מה שאמרנו שהקו מתנועע בסבוב בזמן ב״ת ולא בזולת זמן ולא בזמן נצחי, לא ידענו זה מן החוש רק מן השכל כמבואר שם, א״כ המופת נעשה רק בדרך העיון השכלי, משא״כ המופת הזה הוא בנוי על החוש, שמה שהגלגל מתנועע בסבוב בזמן ב״ת הוא נראה לחוש כמו שאמר כאן שהוא מבואר מן החוש שאנחנו נראה באיזו נקודה שנרשום בו שתשוב למקומה בזמן ב״ת, דהיינו בתקופתה השנתיית; ודע כי זה ג״כ כונת הרש״ט בהמופת שלו שהבאתי לעיל (אות ט׳) שצייר שנעשה עגולה קטנה כו׳ והעגולה מתנועעת עם הקו האחר עד שישוב למקום אשר התחיל, שבאמת גם בלא הציור של העגולה הקטנה היה יכול לעשות המופת כי המופת שלו הוא כמופת הא׳ של המחבר, אך כונתו היתה שע״י העגולה הקטנה נראה בחוש איך שהקו יוכל לשוב אל המקום אשר התחיל בזמן ב״ת, כיון שהעגולה הקטנה היא ב״ת, וזהו ג״כ כונת המחבר כאן מה שעשה המופת על הגלגל השמימי וכמו שאמרנו:

(א) **המין** הד׳ בבאור כולל בהמנע מציאות גשם בב״ת בפועל, והוא בכח המופתים הקודמים. נ״ל שהוא מפרש בעצמו הטעם למה נקרא המופתים של המין הזה באור כולל, לפי שהוא בא בכח המופתים הקודמים, שהוא מקובץ מהקדמות שאחדות מהן יכולה כל אחת להיות באור שלם בפ״ע להוכיח ממנה המנעות מציאות גשם בב״ת בפועל, כמו שזכרם בהמופתים הקודמים, אך כאן הוא משתמש בכל אחת מהן רק להוכיח ממנה פרט אחד, ובצירוף כולם יחד הוא עושה באור שלם אחד, למשל, במופת הא׳ מזה המין הוא משתמש בהקדמה מן המקום שאי אפשר להיות גשם בב״ת בתנועה ישרה, ובאמת לעיל במין ב׳ מופת ג׳ וד׳ הוא משתמש בהקדמה מן המקום באופן אחר, ומוכיח ממנה שא״א להיות גשם בב״ת כלל, לא מתנועע תנועה ישרה ולא סבובית וגם לא בלתי מתנועע; וכן במופת הב׳ מזה המין הוא משתמש בהקדמה שא״א שיהיה בב״ת גדול מבב״ת, ומוכיח ממנה רק על פרט אחד שא״א להיות שהגשם הבב״ת יתנועע מגשם אחר בב״ת, ובאמת לעיל סוף מין הא׳ הוא משתמש בו שאי אפשר להיות כלל גשם בב״ת, והוא מופת אלתבריזי, ע״כ נקראו הבאורים על המופת שבמין הזה באורים כוללים, לפי שבאור כל אחד הוא מקובץ וכולל מופתים שונים, כן נלענ״ד. ועיין מה שכתבתי בזה לעיל (במין ב׳ אות א): וסדר בזה ב׳ מופתים, האחד סדורו כן, אם היה הגשם בב״ת נמצא הנה אם שיתנועע תנועה סבובית או ישרה. ר״ל שאנחנו רואים שכל גשם מוחש יש לו תנועה אם תנועה סבובית כמו הגלגלים או תנועה ישרה כמו היסודות, ע״כ ודאי אם היה הגשם בב״ת נמצא היה צריך ג״כ שימצא בו תנועה אם סבובית או ישרה, והקדמה זו היא לעיל במין הג׳ מופת הא׳: ואם סבובית. ר״ל ואם נאמר שיש לו תנועה סבובית, הנה בהכרח יש לו אמצע, כי הסבובי הוא אשר יסוב סביב האמצע, ואם יש לו אמצע יש לו קצוות, כי

האמצע

סביב האמצע. ואם יש לו אמצע. יש לו קצוות. ולבב״ת אין לו קצוות: הנה לא יתנועע אם כן תנועה סבובית. נשאר אם כן. שיתנועע תנועה ישרה. והנה יצטרך בהכרח ב׳ מקומות. כל אחד מהם בב״ת. הא׳ לתנועה הטבעית ומה שאליו. והב׳ להכרחית ומה שממנו, ואם המקומות שנים. יהיה ב״ת בהכרח. למה שהבב״ת אי אפשר שיהיו שנים במספר. וכבר הונחו בב״ת. לא יתנועע תנועה ישרה. ועוד שהמקום אי אפשר לו. שיהיה בלתי בעל תכלית. למה שהוא מוגבל. אחר שהתבאר מענינו שהוא התכלית המקיף. השני סדורו כן. אם ימצא גשם בב״ת. שיתנועע מעצמו. או מזולתו. ואם יתנועע מעצמו. יהיה ב״ח מרגיש. וכל מרגיש יש לו מוחשים מחוץ מקיפים בו. ואשר בזה התאר הוא ב״ת. ואם יתנועע מזולתו מחוץ. יהיה בהכרח גשם בב״ת. ויהיו שנים בב״ת. וזהו שקר. למה שיהיה מקובצם. יותר גדול מכל א׳ מהם

אוצר חיים

האמצעי הוא המדה האמצעית שבין שני הקצוות ואם אין לו לו קצוות לא שייך למדוד אמצע. והנה הקדמה זו הזכיר לעיל במין ג׳ מופת הא׳, אך לא בתורת הקדמה כי אם בהמשך הדברים כמו שבארנו שם: ולבב״ת אין קצוות הנה לא יתנועע א״כ תנועה סבובית, שכיון שאין לו אמצע ע״כ לא יתכן בו תנועה סבובית כלל:

אמר המפרש בהקדמה זו שתנועה סבובית היא סביב האמצע ע״כ בגשם הבב״ת שאין לו אמצע לא יתכן בו סבוב כלל התבאר שלא לבד רק סבוב שלם לא יתכן בו כמו שהוכיח במופתים הקודמים במין ג׳ מלד שהתנועה הסבובית הוא ב״ת, והגשם הבב״ת לא יתכן שיעשה סבוב שלם, כי כאן הוא מוכיח שגם קצת תנועה סבובית, לא יתכן בו כיון שאין לו אמצע כלל, לפ״ז קשה לי א״כ המופת הזה הוא חזק הרבה יותר מן הששה מופתים הקודמים במין הג׳ ששם לא התבאר רק שהבב״ת א״א שיתנועע בסבוב שלם, וכאן התבאר שאי אפשר לו התנועה הסבובית כלל כיון שאין לו אמצע, וא״כ למה לא השב את המופת הזה שהוא פשוט וגם חזק יותר לעיל (במין ג׳ אות ז׳) אצל הששה מופתים בהמנעות התנועה הסבובית, ומה שנלע״ד לתרץ זה אכתוב אי״ה בכלל ב׳ עיון ד׳ בדברי המחבר על זה, עד כאן:

(ב) **נשאר** א״כ שיתנועע תנועה ישרה כו׳. והנה אם כל הגשם כולו יתנועע תנועה ישרה, והגשם הוא בב״ת, יצטרך בהכרח שני מקומות שכל אחד מהם יהיה בב״ת, כי המקום הטבעי אשר אליו יתנועע המקיף אותו מבחוץ צריך להיות ג״כ בב״ת שיוכל להיות מקומו הטבעי המקיף אותו, כמו שהקערורית של גלגל הירח הוא המקום של יסוד האש והוא מקיף את הגבנונית של יסוד האש שסביב כל הכדור, וכן יסוד האש הוא מקיף בהקערורית שלו את גבנינות של יסוד האויר שסביב כל הכדור. וא״כ הגשם הבב״ת אם יתנועע למקומו הטבעי בהכרח יהיה המקום המקיף אותו מבחוץ י״ בב״ת בגדלו. אחר שהגשם המוקף הוא בב״ת ואף שזה לא יצויר שבב״ת יוכל להקיף בב״ת, ועוד שהמוקף הוא בהכרח ב״ת, כמו שבאר במופתים הקודמים לעיל במין ב׳ מופת ג׳ וד׳ הנה באמת גם קושיא זו יקשה א״כ בסמוך בד״ה ועוד שהמקום כו׳ כמו שנפרש שם אך כאן הוא בא לעשות באור חדש בדרך אחר, שגם אם כל זה היה מצויר לא יתכן שגשם בב״ת יתנועע תנועה ישרה למקומו הטבעי באשר מקומו הטבעי יצטרך להיות בב״ת בגדלו, וגם יצטרך עוד למקום שני בב״ת, והוא המקום אשר ממנו יתנועע: ואם המקומות הם שנים. א״כ יהיה כל אחד מהם ב״ת בהכרח, כי הבב״ת אי אפשר שיהיו שנים, כי האחד לא ישאיר מקום למציאות השני, וכמבואר לעיל במין ב׳ מופת א׳ בסופו, וכבר הונחו ששני המקומות כל אחד הוא בב״ת א״כ הוא דבר הסותר את עצמו, ע״כ יתחייב מזה שהגשם הבב״ת לא יתכן שיתנועע תנועה ישרה: ועוד שהמקום אי אפשר לו שיהיה בב״ת, לפי שהוא מוגבל, אחר שהתבאר מענינו שהוא תכלית המקיף. כבר כתבנו לעיל בסמוך כי הקושיא הזאת היא עצמה המופת שבאר לעיל במין הב׳ מופת ג׳ וד׳, ור״ל בזה שכיון שהמקום הוא מוגבל, והוא תכלית המקיף, ע״כ בהכרח שהגשם המתקומם בו הוא ג״כ מוגבל וב״ת, וכבר בארנו לעיל שם מופת הג׳ והד׳ באריכות:

(ג) **השני** סדורו כן ; אם ימצא גשם בב״ת הנה בהכרח או שיתנועע מעצמו או מזולתו ; ואם יתנועע מעצמו א״כ הוא בעל חי מרגיש, וכמש״כ המורה בהקדמה הי״ז מח״ב, וכל מרגיש יש לו מוחשים מחוץ מקיפים בו ; ר״ל שיתנועע לבקש הנאות לתאותו או לברוח ממה שכנגדו, וכמש״כ המורה בהקדמה הכ״ו, וא״כ הוא בהכרח ב״ת, כיון שיש לו מוחשים מחוצה לו ; ואם יתנועע מזולתו מחוץ, ר״ל שהמניעו הוא דבר זולתו כאבן שתתנועע מהיד, יהיה המניע בהכרח גשם בב״ת, ר״ל כי מלבד הטעם הראשון שאמרנו שיש חוצה לו עוד נוסף בזה טעם שני כי אם היה בב״ת א״כ המניעו מבחוץ הוא ג״כ בלתי ב״ת. כי המכריח להתנועע איננו קטן

מהמוכרח

מהם. ויהיה מה שאין תכלית לו. גדול ממה שאין תכלית לו. עם שיתחייב מזה. מניעים. ומתנועעים בב"ת במספר. כל אחד מהם בב"ת בגודל: ועוד חזק זה בדברים הם בכח המופתים אשר קדם זכרם. אלו הם המופתים שבאו בדרוש הזה בספרי ארסטו וזולתו מהמחברים. ומפרשי ספריו. אלא שבאו מבולבלים. להבהיל המעיין. אשר הוא אחד מהמקומות המטעים. ולזה סדרנו אותם בצורותם. בקצור מופלג. והזקנו מקצתם בדברים לא זכרום. כוונה ממנו. שיהא מוכן ומזומן לברר האמת מהטעות. ומקומות ההמעדה, לבלתי נשוא פנים רק לאמת. וזה מה שכונו בזה הפרק:

פרק ב' בבאור ההקדמה השנית. האומרת שמציאות גדלים. אין תכלית למספרם שקר. והוא שיהיו נמצאים יחד. הנה אחר שבאר בהקדמה הראשונה. המנעות מציאות גודלים בב"ת. ביאר בהקדמה הזאת השנית המנעות מציאות גודלים בב"ת במספר.

ואמנם

אוצר חיים

מהמוכרח ממנו, וא"כ יהיו שניהם בב"ת, וזה שקר, שאי אפשר שיהיו שני בב"ת, לפי שאם נחברם יחד יהיו ביחד יותר גדול מכל אחד לבדו, ויהיה בב"ת גדול מבב"ת וזה אי אפשר, וזהו מופת אלתבריזי במין א' בסופו: עם שיתחייב מזה מניעים ומתנועעים בב"ת במספר כו'. ר"ל אם נאמר שיש לו מניע מחוץ יתחייב שיהיו מניעים ומתנועעים בב"ת במספר לפי שהמניע הגשמי הוא עצמו ג"כ מתנועע בעת הנעתו כמבואר בהקדמה הט' במורה ח"ב, וא"כ יצטרך ג"כ למניע אותו מבחוץ וכן לאין תכלית, ויתחייב עוד שיהיה כל אחד מהם בב"ת בגודל כי המניע בהכרח איננו קטן מהמתנועע כמש"כ לעיל, וזה שקר שאי אפשר שיהיו שני דברים בב"ת בגודל כמש"כ לעיל, וכ"ש הרבה לאין תכלית א"א שכל אחד מהם יהיה בב"ת בגודל, ואין לפרש הדברים שהם שתי קושיות, שמ"ש תחלה שיתחייב מזה שיהיו מניעים ומתנועעים בב"ת הוא קושיא בפ"ע, כי גם זה בפ"ע הוא שקר, וכמש"כ להדיא המורה (בפ"א מה"ב), דז"א, כי הטעם שכתב הרמב"ם שזה שקר לא שייך כאן, כי הוא כתב הטעם כמבואר בהקדמה הב' שמציאות גודלים אין תכלית למספרם הוא שקר, וזה לא שייך כאן, לפי מה שאנו רוצים לומר עתה לפי דעת בעל הריב שאפשר להיות גשם בב"ת דלא כהקדמה הא', א"כ אפשר להיות ג"כ גודלים אין תכלית למספרם דלא כהקדמה הב', כי הא בהא תליא, כי אמתת הקדמה הב' תליא באמתת הקדמה הא' כמו שיתבאר בסמוך (ריש פרק ב); אך לפי הטעם שכתב אבן רש"ד על הקדמה הב' איננה תלויה בהקדמה הא', א"כ יש לומר שהיא קושיא בפ"ע, אך גם ז"א, כי עכ"פ אין הקדמה הב' פשוטה יותר מן הראשונה ובעל הריב חולק גם עליה וע"כ אין להעמיד עליה קושיא נגד בעל הריב; גם יש מקום לפרש דאי אפשר להיות מניעים ומתנועעים בב"ת מטעם הקדמה הג' שיתבאר לקמן פ"ג, שכתב שם הרש"ט הטעם שאם לא ימצא ראשון לא ימצא אחרון, אך גם ז"א דלדעת הרב וארסטו הוא רק בעלות ועלולים

שהם סבות זה לזה בעצם וכמו שבארנו לקמן (כלל ב' פרק ג') בארוכות, ע"כ העיקר הוא כמו שפירשתי כי אין זו קושיא בפ"ע רק הכל קושיא אחת: ועוד חזק זה בדברים שהם בכח המופתים הקודמים: אלו הם המופתים שבאו בדרוש הזה בספר ארסטו וזולתו מהמחברים ומפרשי ספריו. לכאורה היה צריך לסמוך ומפרשי ספריו אלל ספרי ארסטו וא"כ וזולתו מהמחברים, אך באמת גם אלה המחברים היו ספרי ארסטו השרשים והעקרים להם כמש"כ בתחלת הספר הזה (אות ב) בשם הרמב"ם, אלא שהם עשו חבוריהם בדרך חבור לבדו ואחרים עשו דבריהם בדרך פירוש על ספריו, ע"כ יפה הקדים זולתו מהמחברים קודם מפרשי ספריו כי גם אלה פרי שרשיו המה: אלא שבאו מבולבלים להבהיל המעיין אשר הוא מהמקומות המטעים, כי ע"י שהדברים באו מבולבלים יתבהל המעיין ויחשוב שהוא עמוק מאד שאינו יכול להשיגו היטב, ולא יוכל לברר האמת מהשקר: ולזה סדרנו אותם בצורתם בקצור מופלג, שסדרנו כל מופת ומופת בצורתו בשלמות, וכל המופתים שהם בצורה אחת סדרנו אותם יחד, וע"כ סדרנו מהם ארבעה מינים; וגם חזקנו דבריהם בקצת מקומות בתוספת באור בדברים אשר לא זכרום, כדי שיהיה הכל מוכן ומזומן לברר האמת ולהראות טעותם, והמקומות אשר נמעדו בעיונם, לבלתי נשוא פנים רק להאמת, וזה מה שכוננו בזה הפרק הראשון המדבר בבאור ההקדמה הא' של הרב:

פרק ב בבאור ההקדמה השנית האומרת שמציאות גודלים אין תכלית למספרם שקר, והוא שיהיו נמצאים יחד. ר"ל אבל אם לא נמצאים יחד רק שבא זה אחר סור זה איננו נמנע שיהיו במספר בב"ת זה אחר זה כמש"כ המורה בפרק ע"ג מח"א בהקדמה י"א: הנה אחר שבאר בהקדמה הראשונה המנעות מציאות גודלים בב"ת, בא לבאר בהקדמה הזאת השנית המנעות גודלים שכל אחד בעצמו הוא

ב"ת

ואמנם אמתות זאת ההקדמה. יניע במופתי ההקדמה הראשונה. וזה שכל גודל. יש לו שעור מה, וכאשר הוספנו עליו גודל אחר, היה מקובץ שעורים יותר גדול. וכאשר יוסיף גודלים בב״ת במספר. יהיה השיעור בלתי בעל תכלית. אשר התבאר המנעו:

פרק ג׳ בבאור ההקדמה הג׳ האומרת שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם שקר. ואם לא היו בעלי גודל. משל זה. שיהיה זה השכל ד״מ סבתו שכל שני. וסבת הב׳ שלישי. כן לבלתי תכלית. זה גם כן מבואר הבטול. הנה אחר שבאר בהקדמות הב׳. המנעות מציאות בב״ת בדברים אשר להם סדר במצב בגודלים. באר המנעות מציאותו בדברים אשר להם סדר בטבע בעלות ועלולים. כי העלה היא אשר בהמצאה ימצא העלול. ואם יצוייר העדרה לא יצוייר מציאות העלול. ולזה השתלשלות עלה ועלול לבלתי תכלית נמנע. וזה שהעלול הוא אפשרי המציאות בבחינת עצמו. והוא צריך אל מבריע יבריע מציאותו

על

אוצר חיים

ב״ת, רק שהם בב״ת במספרם: **ואמנם אמתת זאת ההקדמה תגיע במופתי ההקדמה הראשונה. וזה, שכל גודל הוא בעל שעור מה,** ומלד שהוא בעל שעור יתחייב שכאשר נחבר לו עוד גודלים יהיה נעשה מכולם גשם אחד בעל שעור יותר גדול, כי כל בעל שעור מלד שהם דברים שיכולים להגישם זה אל זה ולמשש זה את זה יהיה נעשה מקובלם יחד גודל אחד יותר גדול, וכיון שיש גודלים בב״ת במספר יהיה נעשה מכולם גודל אחד בב״ת בשעורו, אשר כבר התבאר בהקדמה הראשונה שהוא נמנע, וכבר זכר המחבר המופת הזה על ענין זה עלמו של המנעות בב״ת במספר לעיל במין ג׳ מופת ב׳ בסופו, גם הרש״ט באר הקדמה הזאת ע״פ המופת הזה, והנה הרש״ט הביא שם תחלה עוד מופת אחר והוא שיתחייב שיהיה החלק כמו הכל שאם נקח מהמספר הבב״ת קלת מהם, אז הנשארים הם בהכרח אם בב״ת או ב״ת, אם נאמר שהנשארים הם בב״ת, ואם נוסיף עליהם מה שלקחנו יהיו ג״כ בב״ת א״כ יהיה החלק כמו הכל, והמופת הזה עשה הרש״ט גם בהקדמה הראשונה, וגם אח״כ בהקדמה השלישית, וכבר כתבנו זה בפרק א׳ במין א׳ בסופו שהמופת הזה הוא כמו מופת ההתדבקות של אלתבריזי רק בסגנון אחר קלת:

אמר המפרש הנה לקמן בכלל ב׳ פ״ב הביא המחבר עוד מופת על זה מה שאמר אבן רש״ד, והוא מלד שכל מספר הוא בהכרח או זוג או נפרד, וא״כ הוא בהכרח ב״ת, וכאן בפרק זה לא הביאו המחבר, ורק בפ״ג שאחר זה הביאו, ולמה לא הביאו המחבר כאן במקומו, הטעם בזה נ״ל, יען שהמחבר הוכיח לקמן בפ״ג מדברי הרב שם שהרב לא ס״ל הבאור הזה של אבן רש״ד, ע״כ המתין מלזכרו עד בואו לפרק ג׳, כי משם יברר שהרב לא ס״ל הבאור הזה, אולם דע שהמפרש על המורה קרשקש הביא את באור של אבן רש״ד על הקדמה הזאת של הרב, ולכאורה נראה שלא הרגיש מה שדייק המחבר מהקדמה הג׳ שהרב לא ס״ל הבאור הזה, אך באמת גם על הבאור שעשה הרש״ט על הקדמה ג׳ יש להקשות דמוכח מדברי הרב דלא ס״ל הבאור של הרש״ט שם, מאותו הטעם עצמו שהוכיח המחבר דהרב לא ס״ל הבאור של אבן רש״ד, א״כ משמע דהרש״ט לא ס״ל הדיוק הזה בדברי הרב, שהרי הרש״ט ראה את דברי המחבר כמו שהבאתי לעיל בפרק א׳ במין א׳ בסופו, אך לדעתי הדיוק של המחבר הוא דיוק עצום ואמתי בדברי הרב, ע״כ יותר נ״ל שהרש״ט כתב הבאור שלו שם רק לדעתו ולא לדעת הרב ושם נבאר יותר אי״ה; והנה הבאור הזה של אבן רש״ד כבר הביאו ג״כ המחבר לעיל בפרק א׳ מין ב׳ בתחלתו בבאור הכולל (אות א) בסופו, עד כאן:

פרק ג בבאור ההקדמה הג׳ האומרת שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם שקר ואם לא היו בעלי גודל, ר״ל אע״פ שלא יהיו גשמיים רק שכליים נבדלים, משל זה, שיהיה השכל הזה על דרך משל סבתו שכל שני, וסבת השני שלישי, וסבת השלישי רביעי, כן אל לא תכלית, זה גם כן שקר מבואר, כל זה הוא לשון הרב המורה בעצמו בהקדמה זו: והנה כל דברי המחבר בפרק זה הם קלי ההבנה ומבוארים בעצמם עכ״ז אבארם קצת, אמר, הנה אחר שבאר בהקדמות השתים הקודמות המנעות מציאות בב״ת בדברים אשר להם סדר במצב ר״ל בדברים הגשמיים שיש להם סדר במקום דהיינו זה מונח במקום זה והשני מונח במקום אחר למעלה ממנו או למטה ממנו, ומפרש דבריו בעצמו דהיינו בגודלים בבעלי שעור ודברים גשמיים, בא לבאר המנעות מציאות בב״ת גם בשכלים נבדלים, אשר אין להם סדר במקום כי לא שייך אצל רוחניים מצב ומקום, רק שלהם סדר בטבע בעלות ועלולים, כי מציאות העלות והעלולים הוא בסדר טבעי כמו שמפרש, כי העלה היא אשר בהמצאה ימצא העלול ממנה, ואם יצוייר העדר העלה לא יצוייר מציאות העליל, וע״כ כל ההשתלשלות של העלות והעלולים הוא בסדר בטבע מציאותם;

ולזה

על העדרו. אשר המכריע ההוא הוא עלתו. ולזה השתלשלות עלות ועלולים לבלתי תכליה לא ימלט כלל מהיות כולם. עלולים אם לא. ואם היו כלם עלולים הנה הם אפשרי המציאות ולפי שהיו צריכים אל מכריע יכריע מציאותם על העדרם הנה להם עלה בלתי עלול בהכרח. ואם לא היו עלולים כלם. הנה אחד מהם עלה בלתי עלולה שהיא תכלית ההשתלשלות. וכבר הונח שלא היה לו תכלית. זה שקר בטל. והשקר הזה התחייב מהניה עלות ועלולים אין תכלית למספרם. וצריך שנתעורר. שלא חייב המנעות בב"ת. אלא לדברים שיש להם סדר במצב בגודלים, או בטבע כעלות ועלולים. אבל לדברים אשר אין להם סדר במצב. ולא בטבע, כשכלים. או כנפשות. הנה לא ימנע מציאותם בב"ת וזה הוא דעת ן' סנא ואבוחמד: ואולם ן' רשד יראה ההמנעות גם בדברים שאין להם סדר: כי הוא אמר שהמספר בפעל הוא ב"ת בהכרח. וזה שכל מספר בפעל הוא ספור בפעל. וכל ספור בפעל אם זוג ואם נפרד: ומה שהוא זוג או נפרד הוא ב"ת בהכרח: ומה שיראה לנו בזה הוא שהחלוקה הזאת למספר היא אמתית אין המלט ממנה: אבל המספר הבב"ת. אחר היותו בלתי מוגבל. לא יתואר בזוגיות והפרדה. ולזה אין הבב"ת. נמנע בו:

ולזה

ולזה השתלשלות עלה ועלול לבלתי תכלית הוא נמנע, והבאור הוא זה, שהעלול הוא אפשרי המציאות בבחינת עצמו, ר"ל כי בבחינת סבתו גם העלול הוא מחויב המציאות כי בהמצא העלה מחויב שימצא העלול ממנו לדעת ארסטו המאמין בקדמות העולם ושהכל הוא בחיוב, אבל מחויב המציאות מצד עצמו הינו כי אם הסבה הראשונה לבדה שאין מציאותה תלויה בסבה אחרת משא"כ העלול מצד עצמו היה אפשר גם שלא ימצא, רק הסבה הכריעה את מציאותו על העדרו, והסבה אשר הכריעה את מציאותו היא עלתו, ולזה השתלשלות עלות ועלולים לבלתי תכלית הוא שקר, כי לא ימלט כלל מהיות כולם עלולים אם לא, ואם היו כולם עלולים הנה כולם הם אפשרי המציאות והיה אפשר גם שלא ימצאו, ולפי שהיו צריכים למכריע שיכריע מציאותם על העדרם כמו שאמרנו א"כ המכריע ההוא הנה הוא להם עלה בלתי עלול בהכרח, ואם לא היו עלולים כולם הנה אחד מהם הוא עלת בלתי עלולה שהיא תכלית ההשתלשלות, א"כ בכל אופן שתאמר הוא מוכרח שההשתלשלות עלות ועלולים מחויב שתהיה להם עלה אחת שבה הוא תכלית ההשתלשלות, וכבר הנחת שהעלות והעלולים לא היה להם תכלית א"כ זה שקר בטל, שא"כ מה הכריע מציאותם על העדרם, והשקר הזה התחייב מהנחתנו עלות ועלולים אין תכלית למספרם: וצריך שנתעורר כו'. הנה המחבר התעורר בכאן בהערה גדולה בדיוק דברי הרב המורה, ובדיוק הטעם של המאמר הבאור הזה, שאמר שלכך א"א שיהיו בב"ת לפי שצריך לעלה אחת שתכריע מציאותם על העדרם, ואמר שלפי טעם הזה לא חייב המנעות בב"ת אלא לדברים שיש להם סדר במצב בגודלים כמו שזכר בשתי הקדמות הראשונות או שיש להם סדר בטבע כעלות ועלולים כמו שזכר כאן בהקדמה ג', אבל לדברים שאין להם סדר במצב שאינם גשמיים וגם אין להם סדר בטבע שאינם עלות ועלולים זה מזה בהשתלשלות, דהיינו כשכליים ר"ל כשכלים שאין עלולים זה מזה או כנפשות הרוחניות של בני אדם שאינם בדרך עלה ועלול, הנה לא ימנע שיהיה מציאותם בב"ת במספר, כיון שאין מציאותם הולך בסדר השתלשלות זה מזה רק כל הנפשות כולן באו כל אחת מהעלה הראשונה, וזה הוא דעת אבן סינא ואבוחמד, ואולם אבן רש"ד יראה שהוא נמנע גם בדברים שאין להם סדר, כי הוא אמר באור אחר על הקדמה הב' והג' שא"א להיות מספר בב"ת בגודלים ולא בשכלים נבדלים, ומהבאור שלו יתחייב שהמספר הבב"ת אי אפשר שיהיה גם בדברים שאין להם סדר, וזה הוא הבאור שלו, שכל מספר בפועל הוא ספור בפועל, ר"ל המספר בפועל יש אפשרות לסופרם בתוכם לפועל, אפילו אם יהיה רבוים כחול הים אשר לא יספיק שנות אלפים לסופרם סוף סוף יש להם קץ וגבול, ואמר המספר בפועל יש אפשרות לסופרם לאפוקי המספר בכח הוא יצויר לבב"ת, כי כל דבר הוא מקבל חלוקה לחלקים קטנים ואפשר לקבל חלוקה לאין סוף ותכלית, וכבר בארתי זה לעיל בפרק א מין ב' בתחלתו ששם הביא המחבר ג"כ הבאור הזה, וכל ספור בפועל הוא אם מספר זוגי או מספר נפרד, והזוג או הנפרד כל אחד הוא מוגבל ובעל תכלית בהכרח: ומה שיראה לנו בזה. שיש לדחות את המופת הזה הוא, שחלוקה הזאת למספר היא אמתית אין המלט ממנה אבל זה רק למספר הב"ת הוא מחויב שיכלה מספרו או למספר זוגי או למספר נפרד, אבל המספר הבב"ת אחר היותו בלתי מוגבל לא יתואר בזוגיות והפרדה ולזה אין הבב"ת נמנע בו ובארנו דבר זה באריכות יותר לקמן בכלל ב' פרק ב' ששם הביא המחבר הדחיה הזאת באופן השני שאמר שם שהוא האמת הגמור:

ולזה

ולזה מה שדקדק הר"ב בהמנעות המספר הבב"ת בדברים שיש להם סדר במצב בגודלים. או בטבע. כעלות ועלולים, בשיהיה האחד עלה לב', והב' לג' וכן לבלתי תכלית:

הפרק

אוצר חיים

(ב) **ולזה** מה שדקדק הרב בהמנעות המספר הבב"ת בדברים שיש להם סדר במצב בגודלים, או בטבע כעלות ועלולים, בשיהיה האחד עלה לב' והב' לג' וכן לבלתי תכלית, דלכאורה למה הוצרך לפרש שהם עלות ועלולים זה מזה וזה מזה, כי לפי הבאור של אבן רש"ד הו"ל להרב לומר סתם ובקצרה בלשון זה שמציאות בב"ת למספרם אף שלא יהיו גודלים כמו השכלים הנבדלים זה ג"כ שקר מבואר, ולמה דקדק הרב לפרש כאן באיזה אופן הם השכלים הנבדלים שהם עלות ועלולים זה מזה וזה מזה, הן אמת שדעת הרב המורה (בפרק ע"ד מח"א בהדרך השביעי ובהקדמה הט"ז לח"ב), כי השכלים הנבדלים לא יצויר בהם רבוי כלל אלא אם יהיו בדרך עלה ועלול, [ואולם דעת הרב בענין רבוי הנפשות הנשארות אחר המות יתבאר אי"ה לקמן בכלל ב' פ' י"ב] וכן כתב בספרו הרמב"ם (הלכות יסודי התורה פ"ב הלכה ה') ובמה יפרדו הצורות זו מזו והרי אינן גופין אלא כו' והוא מצוי מכחו זה למעלה מזה עכ"ל, אבל למה הוצרך לפרש זה כאן שאין לו שייכות להקדמה זו, אלא ודאי משמע מזה כמש"כ המחבר שהרב דקדק בזה לומר דדוקא מטעם שהם עלות ועלולים ויש להם סדר בטבע, לכך אי אפשר שיהיו בב"ת במספר, א"כ מוכח מזה שהרב לא ס"ל המופת של אבן רש"ד, והוא מטעם שכתב המחבר:

אמר המפרש ע"פ ההוכחה הזאת שהוכיח שהרב לא ס"ל המופת שעשה אבן רש"ד יש להוכיח ג"כ שהרב לא ס"ל המופת שעשה הרש"ט כאן בהקדמה זו, כי גם מהבאור של הרש"ט יתחייב המנעות מספר בב"ת גם בדברים שאין להם סדר, כי הרש"ט עשה כאן המופת שעשה גם על הקדמה השנית, וזה לשונו, אמתת ההקדמה הזאת היא ממה שקדם, כי יתחייב מזה שיהיה החלק כמו הכל כמו שנאמר, נקח מאלו העלות והעלולים קצתם, ונרמוז אל י' מהם, ונאמר מי' ואילך הם ב"ת או בב"ת, אם נאמר שיהיו בב"ת, ואם נוסיף עשרה יהיו בב"ת, א"כ יהיה החלק כמו הכל [פי' שהנשאר תחלה כשהסרנו מהם העשרה היה נקרא רק חלק, כיון שאינו בשלמותו, ואז היה ג"כ בב"ת, ואח"כ כשהחזרת לו העשרה ונעשה בשלמות והוא הכל יהיה ג"כ בב"ת, א"כ אין חילוק בין החלק ובין הכל] ואם נשארו ב"ת כשהחסרת מהם העשרה, א"כ גם אם תחזור להם את העשרה, שהנוסף הזה הוא ב"ת יהיה המקובץ ב"ת, ואתה הנחת אותו שהוא בב"ת וזה שקר מבואר עכ"ל, א"כ מהבאור הזה יתחייב ג"כ המנעות מספר בב"ת גם בדברים שאין להם סדר, ויהיה מוכח שהרב לא ס"ל גם המופת הזה כמו שלא ס"ל המופת של אבן רש"ד, ונלענ"ד שהרש"ט כתב המופת הזה רק לדעתו שהוא סובר כדעת אבן רש"ד, שהמנעות מספר בב"ת הוא גם בדברים שאין להם סדר, אבל דעת הרב היא כדעת אבן סינא, וע"כ כתב שם הרש"ט עוד מופת אחר על הקדמה זו שהוא שייך רק לדעת הרב וז"ל וגם כי יתחייב שאם לא ימצא ראשון לא ימצא אחרון כו' וזה המופת שייך רק בדברים שיש להם סדר, והנה הרש"ט בכתבו שני המופתים הללו בסתם כאלו שניהם הם באור לדברי הרב, קיצר ביותר, והיה לו לבאר כי המופת הראשון אינו לדעת הרב; אמנם הטעם מה שהרב לא ס"ל המופת של הרש"ט נראה לי שהרב אינו חולק על המופת הזה אלא כאן בהקדמה זו הג', דס"ל דבשכלים נבדלים אינו נמנע שיהיו במספר בב"ת אלא כשיהיו בדרך עלה ועלול, אבל לא בדרך עלה ועלול אינו נמנע שיהיו במספר בב"ת, והטעם בזה דס"ל להרב ואבן סינא ואבוחמד כדעת קצת אחרוני הפילוסופים שהביא (בפע"ד מח"א בדרך השביעי) וז"ל אמנם קצת אחרוני הפילוסופים התירו זה הספק באמרו הנפשות הנשארות אינם גשמים שיהיה להם מקום והנחה שימנע במציאותם האין תכלית עכ"ל וכתב שם הרש"ט הנפשות הנשארות אינם גשמים שיהיה להם מקום והנחה, ואין להם סדור טבעי כעלה ועלולים, ובעבור זה אינו נמנע מציאות אין תכלית לו, וזהו דעת אבן סינא, ואבן רש"ד חולק עליו כי שרשו ידוע שמה שאין תכלית לו הוא נמנע בין שהוא גשמי או בלתי גשמי בין שיש לו סדור טבעי ובין שאין לו סדור טבעי, כי אם לא כן, יהיו נמצאים בפועל דברים אין תכלית להם ויהיה החלק כמו הכל עכ"ל, והנה המופת הזה של אבן רש"ד מהחלק והכל הוא המופת של הרש"ט, וגם מבואר מדבריו שאחרוני הפילוסופים הללו הם באמת אבן סינא ואולי גם אבוחמד שהביאם כאן המחבר ואמר שהרב נמשך בזה לדעתם, א"כ מבואר מכאן להדיא כל מה שכתבנו, שהרב חולק על המופת של הרש"ט, שעשה מהחלק והכל, וגם שהטעם הוא משום דבשכלים נבדלים לא שייך המופת הזה כדעת אבן סינא, אבל בדברים גשמיים מודה הרב שאי אפשר שיהיו במספר בב"ת מטעם המופת של הרש"ט, וע"כ מצאנו באמת שהרב מזכיר שם (בפע"ד שם) המופת הזה שיתחייב שיהיה מה שאין תכלית גדול ממה שאין תכלית, שזהו המופת מהחלק והכל כידוע להמעיין, ולפ"ז לא יחלוק הרב על המופת הזה שעשה הרש"ט לעיל בהקדמה הב' להוכיח שמציאות בעלי שעור גשמיים אין תכלית למספרם הוא שקר שיתחייב שיהיה החלק כמו הכל, כי בדברים גשמים מודה הרב

שהמופת

פרק ד' בבאור ההקדמה הד' האומרת שהשנוי ימצא בארבעה מאמרות. במאמר העצם. והוא ההויה וההפסד: ובמאמר הכמה. והוא הצמיחה והחסרון: ובמאמר האיך והוא ההשתנות: וימצא במאמר האנה והוא תנועת ההעתק. ועל זה השנוי באנה תאמר התנועה בפרט: הנה למה שהשנוי ממנו בזמן, וממנו בזולת זמן. כשילקח השנוי סתמי

אוצר חיים

שהמופת הזה הוא צודק, אולם מה שהוכיח המחבר שהרב לא ס"ל המופת שעשה אבן רע"ד ממה שכל מספר הוא או זוג או נפרד, שהוא בהכרח מטעם שכתב המחבר דבמספר בב"ת לא שייך זוג או מספר כמבואר לעיל, המופת הזה לא ס"ל להרב כלל גם לעיל בהקדמה הב', וכמו שכתבנו לעיל פרק ב' שלכך לא הביא המחבר שם את המופת הזה דלא כהמפרש מהר"א קרשקש שהביאו שם; והנה כבר כתבנו לעיל בפרק ב' ע' המופת של דרש"ט מהחלק והכל. השתמש בו הרש"ט בכל שלש הקדמות, בהראשונה ובהשניה, ובהשלישית, וגם כתבנו שהמופת הזה הוא כמו מופת ההתדבקות של אלתבריזי רק שהוא בסגנון אחר קצת, ולפ"ז נראה שלדעת המחבר לקמן (בכלל ב' פרק א' סוף עיון א) שחולק על מופת אלתבריזי הוא חולק גם על המופת של הרש"ט מהחלק והכל, ולכך לא הביא המחבר כלל את המופת של החלק והכל בשום אחת מן השלש הקדמות הללו, כי לדעתו הם בכלל מופת ההתדבקות של אלתבריזי והשגתו על אלתבריזי מספקת גם עליו, כאשר נבאר שם בע"ה; עד כאן:

פרק ד' בבאור הקדמה הד' האומרת שהשנוי ימצא בארבע מאמרות, במאמר העצם כו'. עד תאמר התנועה בפרט, כל זה לשון המורה בהקדמה זו. הנה הארבע מאמרות הן העצם, והכמה, והאיך, והאנה, ומפרש ענינם, במאמר העצם הוא ההויה וההפסד, כי השנוי של ההויה או של ההפסד הוא שנוי בעצם הדבר, כמו השנוי שמהביצה נתהוה אפרוח, שעצם הביצה ועצם האפרוח הם שני עצמים שונים, והתהוות האפרוח מהביצה היא שחומר הביצה פשט צורת הביצה שהיא עצמותה ולבש צורה אחרת שהיא עצמות אפרוח; וכן השנוי של ההפסד ורקבון שישוב החי או הצמח להיות עפר הוא שנוי בעצם הדבר, שהחומר פשט צורת החי ולבש צורת העפר; ובמאמר הכמה הוא הצמיחה והחסרון, שהשנוי מה שהדבר נתגדל ונצמח, או מה שנתקטן ונחסר מגודלו אין זה שנוי בעצמותו כי עצמות הדבר הוא כמו שהיה, רק השנוי הוא בהכמות שלו שנעשה גדול ממה שהיה או קטן ממה שהיה; ובמאמר האיך והוא ההשתנות, באורו, כי השנוי באיכות הוא ההשתנות האמתית, כי השנוי בכמות איננו השתנות אמתית, כי אין ההשתנות בגוף הדבר, רק שהוא תוספת עוד חלק כמוהו, עוד גרעין ממנו איזה חלק, א"כ אין זה שנוי באמת רק תוספת וגרעון, וכ"ש שהשנוי באנה שחשב אח"כ, דהיינו שנוי המקום אין זה שנוי בגוף הדבר, ורק השנוי באיכות הוא השתנות האמתית כי הוא השתנות בגוף הדבר, שנשתנה תכונתו, מקר לחם, מלח ליבש, ממר למתוק, וכדומה שהם איכיות הדבר, ע"כ ההשתנות באיכות הוא נקרא בשם ההשתנות סתם, ועיין בבאור מלות הזרות לר"ש אבן תבון במלת איכות שאמר כי איכות היא תכונת הדבר; ודע עוד כי סבת ההבדל מה שחומר הברזל קבל צורת הברזל וחומר האבן קבל צורת האבן, וכדומה, אף שמלד החומר אין הבדל ביניהם כי הוא שוה לכולם, הוא רק מצד השתנות האיכות של היסודות שהורכבו מהם, וכמש"כ המורה (בפי"ט מח"ב בתחלתו) וגם המחבר לעיל (פרק א' מין ב' מופת א') ובבאורנו שם, ע"כ השנוי שבאיכות נקרא בשם ההשתנות סתם, כי השתנות האיכות הוא סבת ההשתנות הצורות של כל הנמצאים המורכבים, כנלענ"ד כי מפרשי המורה לא באֵרו זה: וימצא במאמר האנה והוא תנועת ההעתק, כי ההעתק ממקום למקום הוא שנוי המקום; ועל זה השנוי באנה תאמר התנועה בפרט, ר"ל שאף שגם השנוי במאמר הכמות מקוטן לגודל ולהיפך הוא תנועה, וכן השנוי במאמר האיכות מקר לחם הוא תנועה, אך כאשר אין התנועה נראית לעין ע"כ לא יקראו בשם תנועה סתם, רק תנועת ההעתקה ממקום למקום:

(ב) **הנה** לפי שהשנוי ממנו בזמן וממנו בזולת זמן כו'. ר"ל יש ב' מיני שנוים, האחד שנוי הנעשה בזמן דהיינו שנעשה בהדרגה מעט מעט במשך איזה שעור זמן, והשני שנוי הנעשה פתאם בפעם אחת לא בהדרגה מעט מעט, והשנוי הזה נעשה בזולת זמן, ובאור זה, כי השנוי מהעדר אל המציאות איננו נעשה בהדרגה מעט מעט, כי אין אמצעי בין ההעדר למציאות, רק נעשה פתאם בפעם אחת, א"כ בהכרח הוא נעשה בזולת זמן, יען כי הזמן אפילו השעור היותר קטן הוא יכול להתחלק עוד לשני חלקים לקודם ומתאחר, ובהתחלק הזמן ממילא תתחלק גם הפעולה שנעשה בו לשני חלקים לחצי פעולה קודמת ולחצי פעולה מתאחרת א"כ נעשה הפעולה בהדרגה מעט מעט, וכבר אמרנו שהשנוי מהעדר אל המציאות איננו נעשה בהדרגה רק פתאם א"כ בהכרח הוא נעשה בזולת זמן: **כשילקח השנוי סתמי** בשלוה

בשלוח. תתאמת זאת ההקדמה והיא כמבוארת בעצמה. כי השנוי אשר בכמה והאיך והאנה הוא בזמן. והשנוי אשר בעצם הוא בזולת זמן. כמו שהתבאר בספר ההויה וההפסד: ומה שצריך שנתעורר עליו למה ייחד אלו הד' מאמרות. והוא מבואר שהשנוי כבר ימצא בשאר המאמרות. כאלו תאמר. במאמר המצב. ושיפעל. ושיתפעל. אלא שלמה שלכל שנוי בחינות. אם מצד
הנושא

אוצר חיים

בשלוח תתאמת זאת ההקדמה כו'. ר"ל אם נאמר שמ"ש הרב שהשנוי ימצא בד' מאמרות כונתו על שנוי סתמי בשלוח. ר"ל שלא בדיוק רק בדרך כלל הכולל את שני מיני השנויים, אזי ההקדמה הזאת היא אמתית ופשוטה, כי השנוי אשר בכמה והאיך והאנה הוא בזמן ונעשה בהדרגה, **והשנוי אשר בעצם הוא בזולת זמן כמו שהתבאר בספר ההויה וההפסד**, וכמו שבארנו זה לעיל כי השנוי אשר בעצם הוא ההויה וההפסד, שהוא השנוי מהעדר אל המציאות והוא בהכרח נעשה בזולת זמן כמו שכתבנו, ועוד יתבאר בדברינו להלן: **ומה שצריך שנתעורר עליו כו'**. כאן התעורר המחבר על קושיא אחת גדולה אשר התעוררו עליה גם מפרשי המורה הקודמים לפניו והבאים אחריו ונלאו לתרצה בדרכים שונים כאשר אבארם אי"ה להלן; וזה, דכיון שהוא מדבר כאן בכל השנוים בכלל ולכך השיב גם השנוי שבמאמר העצם שהוא בזולת זמן קשה למה ייחד הרב רק אלו ד' מאמרות ואמר שבהם ימצא השנוי הלא השנוי בזולת זמן ימצא גם בשאר המאמרות כאלו תאמר במאמר המצב, ושיפעול, ושיתפעל, כי עשרה מאמרות יש, והם העצם, והכמה, והאיכות, וההצטרפות, והמתי, והאנה, והמצב, והקנין, ושיתפעל ושיפעל; והנה הראשון הוא העצם ועצמות הדבר, והתשעה הם מקרים המשיגים להעצם, ויתבאר עניינם לקמן. וראיתי להעיר בזה כי המחבר הקדים שיפעול ואח"כ ושיתפעל, וכן לעיל (בפרק א' מין ג' מופת ג') נקט שיפעל ושיתפעל, וכן חשבם ג"כ הרמב"ם במלות הגיון (שער י') התשיעי שיפעל, העשירי שיתפעל, והביא כן מספר ההגיון לארסטו, אולם ר"ש אבן תבון בפירוש המלות הזרות להמורה, ואביו ר' יהודה אבן תבון בספרו רוח חן בסוף ספר מלת הגיון, נקטו שיתפעל ושיפעל, ויפלא על האב ובנו למה שנו היפכא, והנראה לי כי דעתם בזה, יען כי המקרה שיתפעל הוא דבוק יותר אל העצם המתפעל, מהתדבקות מקרה שיפעל אל העצם הפועל, וכיון שהוא קרוב יותר אל מאמר העצם ראוי להקדימו, ולקמן (אות קטן ו') כאשר נבאר בע"ה את דברי ר' יהודה אבן תבון בפרק י"א מספרו הנ"ל נבאר זה היטב כי שם מקומו, ונשוב לקושית המחבר, כי רק בשלשה מהם דהיינו הכמות והאיכות והאנה יהיו השנוים בזמן אבל בכל שאר המאמרות יהיו השנוים בזולת זמן, כמו שיתבאר, וא"כ כיון שחשב השנוי במאמר העצם שהוא שנוי בזולת זמן למה לא חשב גם השנוים שבשאר מאמרות כמו המצב ושיפעל ושיתפעל ותפס המחבר רק שלשה מהם וה"ה לכלם:

(ג) [א] **אלא לפי שלכל שנוי בחינות כו'**. יאמר בזה שהשנוי בשאר מאמרות שהוא בזולת זמן הוא רק שנוי בבחינת נושא השנוי. אבל השנוי בעצמו לא יקרא בשם שנוי, כי אין לו הומר השנוי, אחר שהוא נעשה בזולת זמן, ורק הכמות והאיכות והאנה הוא שנוי בזמן והוא יקרא שנוי מצד עצמו ומהותו כי יש לו חומר השנוי; והנה דבריו סתומים ובלתי מבוארים כי איך יבואר שגם בשארי מאמרות יש שנוי והוא בזולת זמן, ולא בזמן, ומה הוא השנוי שהוא בבחינת הנושא ובבחינת חומר השנוי, ומה הוא התירוץ על קושיתו למה חשב השנוי שבעצם שהוא ג"כ בזולת זמן ולא חשיב השנוי שבשאר מאמרות שהם בזולת זמן, גם מפרשי המורה אף שהאריכו בזה בבאור דברי הקדמה הד' והה' והו'. והעתיקו דברי ארסטו המפוזרים בכמה מקומות מספריו, לא יבארו דבריו היטב, והנני לבאר בע"ה כל זה, כפי מה שלקחתי העיקר מדברי המפרשים והתבוננתי בהם, ואבאר גם דבריהם כפי הנלענ"ד, וזה, כתב הרש"ט בהקדמה ד' זה לשונו: כי ארסטו באר בה' מהשמע שכל תנועה היא מהפך אל הפך, והמאמרות אשר אין להם הפך אין להם תנועה, נמצא שהז' מאמרות אין להם הפך, והם כולם זולת הכמה והאיך והאנה; ואמר ארסטו כי אין במאמר העצם תנועה, כי העצם אין בו הפך, כי אין עצם הפכי לעצם, כי מסגולת העצם שאין לו הפכי; עוד באר ארסטו כי כל תנועה צריכה שתהיה מהפך אל הפך, ושימצא אמצעי בהם, כי אם לא ימצא הפכיות לא תמצא תנועה, ואם ימצא הפכיות ולא ימצא אמצעי בין ההפכים לא תמצא תנועה; ולא ימצא במאמר העצם אמצעי, כי אין העצם מקבל יותר או פחות עכ"ל ארסטו, ועפ"ז מסיים הרש"ט להקשות על הרב אותה הקושיא הנ"ל שהקשה המחבר וז"ל, וא"כ איך יאמר הרב שיש בעצם תנועה, ואין לומר כי שם שנוי שכתב הרב איננו תנועה רק נקרא בשם שנוי, כי התנועה היא השנוי הנעשה בזמן, אבל שם שנוי הוא כולל גם השנוי הנעשה פתאם בזולת זמן, זה איננו כלום, דא"כ קשה כי השם שנוי יכלול גם כל המאמרות, כי כל המאמרות ימצאו פעם בכח ופעם בפועל, וכל מה שיצא פתאם מן הכח אל הפועל נקרא שנוי, וכל מה שיצא בהדרגה נקרא תנועה, א"כ השנוי יכלול כל המאמרות
כמו

כמו שיתבאר בע"ה [כונתו לקמן בהקדמה ה] ואיך אמר הרב שהשנוי ימצא בארבעה מאמרות עכ"ד הרש"ט, והנה דברי ארסטו צריכים באור, והנראה, כי מ"ש שכל תנועה היא מהפך אל הפך, ר"ל תנועת ההשתנות א"א שתמצא כי אם ע"י שני דברים שישנם במציאות שהוא משתנה מדבר זה אל דבר זה, אבל מהעדר אל המציאות לא שייך השתנות כי ההעדר אינו דבר שיקבל שנוי, א"כ מבואר שההשתנות הוא רק מדבר אל דבר, זאת שנית שני הדברים האלה צריכים להיות דוקא דבר והפכו, למשל ההשתנות מן הקוטן אל הגודל, או מן המעט אל הרבוי הוא מהפך אל הפך, כי הם שני הפכים מענין הכמות, והשחרות והלובן, או הקור והחום, הם שני הפכים מענין האיכות, והמעלה והמטה הם שני הפכים בענין האנה, ורק בשני מהותים כאלה שהם דבר והפכו שייכה תנועת ההשתנות, כמו שתאמר הקוטן נשתנה לגודל, והשחרות ללובן, והמעלה העתק למטה, אבל בשני מהותים שאינם דבר והפכו לא שייך שנוי, כי לא תאמר שהגודל נשתנה ללובן, או הלובן נשתנה אל המטה, כי בשני מהותים שאינו דבר והפכו לא תמצא התנועה מזה לזה, וז"ש ארסטו והמאמרות אשר אין להם הפך אין להם תנועה, ר"ל בין שאין להם הפך מצד שההפך שלהם הוא העדר ואינו דבר, ובין שיש דבר המקבל השנוי רק שאינו הפך של הדבר השני אשר אליו ישתנה ג"כ לא שייך תנועה מזה לזה, ועפ"ז הוא מסיים נמצא שהז' מאמרות אין להם הפך, והם כולם זולת הכמה והאיך והאנה, ור"ל וע"כ לא שייך בז' המאמרות תנועה; אולם איך יתבאר שכל ז' המאמרות אין להם הפך, הוא כן, כי הפך של העצם הוא שאין לו עצם א"כ הוא העדר, א"כ העצם אין לו דבר הפך במציאות, וכן כל הז' מאמרות אין להם הפך במציאות כי ההפך של המאמר, הוא רק העדר המאמר ההוא, ואין להעדר ההוא דבר במציאות, למשל העדר הגודל יש לו דבר במציאות והוא הקוטן, והעדר השחרות יש לו דבר במציאות שהוא הפכו והוא הלובן, והעדר המעלה יש לו דבר במציאות והוא המטה:

אמר המפרש ראוי שתתבונן שאף שהגודל והקוטן, המעלה והמטה הם ממאמר המצטרף כמובן, כי הוא קטן נגד הגדול ממנו, והוא מטה נגד המעלה ממנו, וכמש"כ להדיא הרמב"ם במלות הגיון (שער י"א) הארוך והקצר, המעלה והמטה, הם ממאמר המצטרף, עכ"ז אינם דומים להמאמר המצטרף של הז' מאמרות שהוא אדון ועבד, אב ובן, שנביא אחר זה, כאשר תראה כאן מפורש שאמר ארסטו שהתנועה תמצא במאמר הכמה והאנה כי הם מהפך אל הפך ויש ביניהם אמצעי משא"כ במאמר המצטרף עבד ואדון, וכמו שבארתי בזה שבמאמר הכמה והאנה שני ההפכים הם במציאות, שהפך של גדול הוא קטן, והפך של מעלה הוא מטה, משא"כ המאמר המצטרף של אדון ועבד שההפך של אב הוא אינו אב והוא העדר; ובזה תראה שהצדק עם הרב המפרש את ספר מלות הגיון הרמבמ"ן (שער י"א, אות ה') שכתב שבכלל שני הפכים שיש ביניהם אמצעי, הוא אם יתואר הדבר בגודל ובקטנות, ברב או במעט, וכתב עליו החכם המגיה במחילה מכבוד הרב המפרש הגודל והקטנות אינינו דבר והפוכו, כי גדר דבר והפוכו הוא מציאות שני עצמים שונים כמו היובש והליחות שזכר הרמב"ם אבל הגודל והקוטן יאמר על עצם אחד, ואינם הפוכים זה לזה, אבל הם שמות מצטרפים כמו המעלה והמטה הנזכר אח"ז עכ"ל, ולפי השגתו לא היה צריך לומר שהוא כמו המעלה והמטה שהוא ממאמר האנה, רק היה יכול להביא כמו הארוך והקצר שנזכר ג"כ אח"ז שהוא דומה לו לגמרי, כי הגודל והקוטן הארוך והקצר שניהם ממאמר הכמות; אבל באמת הנך רואה שאף שגם המה ממאמר המצטרף עכ"ז אינם דומים בזה להמאמר המצטרף שהוא מז' המאמרות כי מאמר הכמות והאנה הם מהשלשה מאמרות, הכמות והאיך והאנה, שבהם תמצא התנועה לפי שהם מהפך אל הפך ויש ביניהם אמצעי כמבואר כאן, ויפה כוון הרב החכם המפרש; משא"כ כל הז' מאמרות ההפך שלהם הוא רק העדר המאמר ההוא ואין לו דבר במציאות, כמו מאמר ההצטרפות אב ובן, או אדון ועבד, שאחר שנולד לו בן נעשה הוא אב, וקודם שנולד לו הבן לא היה אב, א"כ ההפך של אב, הוא רק העדר, ואין ההפך דבר נמצא במציאות; וכן המתי, למשל פלוני נולד בשנה פלונית וקודם הזמן ההוא לא היה, או דבר זה היה בזמן ההוא, וקודם הזמן ההוא לא היה זה, א"כ יחס הזמן אל הדבר אין לו הפך במציאות רק העדר; וכן הקנין, והוא התחברות איזה דבר להעצם, שהוא עליו, כמו הבגד על האדם, והשערות והעור על כל בעלי חיים, שקודם שהגיע להעצם הקנין הזה לא היה א"כ ההפך של הקנין הוא רק העדר הקנין; ולכאורה קשה הלא ההפך של הלבוש הוא ערום, וא"כ העדר הקנין יש לו דבר במציאות והוא העירום, אך באמת ז"א, כי העירום הוא רק העדר ואינו דבר במציאות; וכן **המצב**, והוא באיזה אופן נצב האדם על המקום, אם בעמידה אם בישיבה או על צדו, ואם הוא שוכב על המקום ראשו למזרח ורגליו למערב או להפך, גם המאמר הזה אין לו הפך, ולבאר זה ראוי לדעת ההבדל אשר בין מאמר המצב למאמר האנה, כי השנוי באנה הוא ההעתק ממקום למקום כמבואר לעיל, אולם השנוי במצב הוא שלא העתיק עצמו ממקום למקום, שהוא בכלל לא החליף את מקומו, רק את אבריו העתיק ממקום למקום באותו מקום, למשל כשהיה עומד וישב הנה בכלל הוא במקומו הראשון, רק את אבריו העתיק ממקום למקום שכשעמד היה ראשו למעלה באויר וכשישב העתיק את ראשו מלמעלה למטה קצת וגם העתיק את עצמות רגליו וארכובותיו וברכיו ממקום למקום, וכדומה זה

זה נקרא השנוי במצב, א"כ תראה שהתנועה היא רק מצד החלקים והאברים, ותנועת האברים היא באמת תנועת האנה דהיינו ממקום למקום, והשנוי של תמונת מצבו בכלל הוא נעשה ממילא, ואין במאמר המצב תנועה כלל, כי התנועה היא רק בהאברים והחלקים והם במאמר האנה, ושנוי המצב ממילא קאתי, א"כ התמונה של המצב לא היה לה הפך במציאות, רק שקודם לכן לא היה לו תמונה זו ועתה יש לו תמונה זו, א"כ השנוי הוא רק מהעדר אל המציאות, ואין לומר שהשנוי הוא מדבר אל דבר דהיינו מתמונה הראשונה שהיה עומד לתמונה זו שהוא יושב, דז"א, כי שתי התמונות השונות אינן שני הפכים כמו הקוטן והגודל השחרות והלובן המעלה והמטה, רק כל אחת היא תמונה אחרת בפני עצמה, ואין זה נקרא דבר והפכו; וכן במאמר שיפעל, ושיתפעל אין השנוי בזמן כי אין בהם הפך, כי קודם שפעל לא היה פועל, וכן קודם שהתפעל לא היה מתפעל, ודבר זה צריך מעט באור יותר, כי לכאורה קשה הלא שני המאמרות האלה הם נקראים סוגים עליונים הכוללים כל מיני התנועה וההשתנות של הד' מאמרות, למשל מאמר שיתפעל הוא הסוג של כל מיני התפעלות והם ההויה וההפסד, הצמיחה והחסרון, וההשתנות וההעתקה, כי בכל אופן שהדבר יתפעל אם יהיה השנוי וההתפעלות בלו ממין ההויה וההפסד או בכמות או באיכות או שנוי מקומו, הכל הוא תחת סוג ההתפעלות כמש"כ הר"ש אבן תבון בפירושו, וא"כ איך נוכל לומר שהמאמר שיתפעל אין בו תנועה בזמן, אדרבא הלא הוא כולל כל מיני התנועות בזמן, ואין בכלל אלא מה שבפרט; וכן יקשה על המאמר שיפעל כי הוא סוג הכולל כל מיני פועל אם שהוא פועל ההויה וההפסד או שהוא פועל הגדלת הדבר או הקטנתו, או שהוא פועל באיכות שמחמם או שמקרר, או שהוא פועל בהעתק שהוא מניע הדבר ממקום למקום, כי כל פעולה יש לה פועל, והכל הוא תחת סוג הפועל, וא"כ איך נוכל לומר שהשנוי במאמר שיפעל אינו תנועה בזמן אדרבא הלא הוא פועל את כל מיני התנועות הזמניות, אך דע, כי ענין שיפעל ושיתפעל הם תוארים שמקבל הפועל והמתפעל בעת שהוא פועל בהמתפעל, שבעת שהוא עושה הפעולה הרי הוא פועל איזה דבר, והתואר שלו אז הוא פועל, וכן בעת ההיא הדבר המקבל את הפעולה הרי הוא אז מתפעל, והתואר שלו אז הוא מתפעל, א"כ השמות שיפעל ושיתפעל הם רק התוארים של הפועל והמתפעל בעת הפעולה, שזה הוא פועל וזה השני הוא מתפעל, וקודם הפעולה לא היה זה פועל ולא זה מתפעל, ושנוי התואר מה שתחלה לא היה פועל ועתה הוא פועל אינו שנוי בזמן, כי הוא מהעדר אל המציאות, כי תכף שהעצם הפועל פוגש את העצם המתפעל, נעשה זה פועל וזה מתפעל, ואין בה תנועה כלל, רק התנועה היא בעצם הפעולה מה שהוא פועל אם בכמות או באיכות או באנה, כי היא מתנועעת משני דברים הפכים זה לזה שביניהם במציאות מן הקוטן אל הגודל, מן הקור אל החום, ממעלה אל המטה, יבא שייכה התנועה, אבל שנוי התואר הוא מהעדר אל המציאות, וזה נעשה פתאם, ואין לומר הלא הפועל הוא צריך שיתקרב אל הדבר המתפעל עד שיוכל לפעול בו, א"כ אינו נעשה פתאם, ז"א, כי תנועת ההתקרבות של הפועל אל המתפעל זהו ממין תנועת האנה והיא ודאי נעשית בזמן, ותנועת האנה היא צריכה שתקדם להשנוי של קבלת התואר פועל ומתפעל, אבל השנוי של קבלת התואר הוא נעשה פתאם בזולת זמן, וכן הוא באמת בכל השנוים הפתאומיים, שצריך תחלה שתקדם לו תחלה הכנה ותנועות מהאיכות והכמה והאנה שהם נעשים בזמן, כמו הבילה שנעשית אפרוח שהוא ההויה וההפסד, צריך שתקדם לו הכנה של האיכות שתקבל הבילה שעור החום וכדומה אבל השנוי של ההויה נעשה בזולת זמן; וכן השנוי במאמר ההצטרפות אב ובן, אדון ועבד, הנה קבלת התואר אב או אדון הוא שנוי פתאומי, אלא שצריכים שתקדם להם הכנות ממאמר האיכות והכמה והאנה, אבל השנוי של ההצטרפות הוא בזולת זמן, הנה התבאר בזה כל הצורך, שהשנויים בז' המאמרות אין להם הפך והם שנוים בזולת זמן:

[ג] **ומ"ש** שאין עצם הפכי לעצם, כי מסגולת העצם שאין לו הפכי, ר"ל שלא יתכן לומר שהשנוי שבעצם שהוא ההויה וההפסד הוא ג"כ תנועה מעצם לעצם, כי כשהבילה משתנה לאפרוח הוא תנועה מעצם הבילה לעצם האפרוח, או כשיתהפך המזון של עצם הצומח לבשר באכילת הבעלי חיים, הוא תנועה מעצם לעצם דהיינו מעצם של צומח לעצם של חי, ז"א שאין שני העצמים הפך זה מזה, רק שהם שונים זה מזה, וכל אחד הוא מהות אחר בעצמותו, ע"כ לא שייך לומר שהשנוי מעצם לעצם הוא תנועה מעצם לעצם, כמו שלא שייך תנועה בשני מקרים שונים זה מזה שאינם דבר והפכו כמו לומר שהתנועע מן הגודל אל השחרות או אל המרירות; ולכאורה היה נראה כי האש והמים הם שני עצמים הפכים זה מזה, שעצם האש בוער ועצם המים מכבה, אבל באמת זה אינו, כי ההפכיות שביניהם הוא באיכותם ולא בעצמות צורתם, כי האש יש לה שתי איכות והם החום והיובש, והמים יש להם שתי איכות הפכיות, והם הקור והליחות כמש"כ המורה (בפי"ע מה"ב סמוך לתחלת הפרק, ובפירוש האברבנאל שם באורך) והעצמות של צורת האש וצורת המים הם רק נושאי האיכות, נמצא שרק בהאיכות שייך הפכיות, אבל במאמר העצם שהוא צורת הדבר נושא האיכות לא שייך הפך כי אם שהם שונים זה מזה; ומ"ש וגם באר ארסטו שכל תנועה צריכה שתהיה מהפך אל הפך ושימצא אמצעי

בהם

בהם, כאן הוסיף ארסטו עוד באור אחר שלא שייך תנועה בהעלם, וזה, כי תנועת ההשתנות א"א שתמצא אלא בשני הפכים שיש ביניהם אמצעי, דהיינו שהאמצעי הוא מורכב משני הקצוות ההפכים, משא"כ בשני הפכים שאין ביניהם אמצעי לא תמצא התנועה, והטעם בזה, כי התנועה לא תמצא אלא בחלק האמצעי שבין שני ההפכים, יען כי שני הקצוות ההפכים הם שוקטים ונחים, למשל השחור בהיותו שחור הוא שוקט ואינו משתנה, א"כ ההשתנות המתנועעת הוא בהכרח בחלק האמצעי שבין הקצוות השוקטות, וכמש"כ בהקדמה ז' ברש"ט ובקרשקש שם, וע"כ יתבאר גם מטעם זה כי א"א שתהיה תנועה מעצם לעצם, כי אין אמצעי בין עצם לעצם, כי אין העצם מקבל פחות או יותר, כי הפחות והיותר הם מקרים של הכמות, המשיגים את העצם שכל עצם יש לו כמות, שאם יש לו הרבה חלקים אז כמותו גדול. ואם יש לו רק חלקים מעט אז כמותו קטן, אבל העצם הוא אחד בין שהוא גדול ובין שהוא קטן ואין בו שנוי כלל, א"כ אין בעצם עצמו פחות ויותר, א"כ אין אמצעי בין עצם לעצם, שענין אמצעי הוא שיש בו מעט מזה ומעט משכנגדו, וזה לא שייך בעצמים, וא"כ לא תמצא תנועה בין עצם לעצם:

התבאר מכל זה שבכל ז' המאמרות יש שנוי והם בזולת זמן, לכן הקשה המחבר וכן הרש"ט, למה חשב הרב שהשנוי ימצא בד' מאמרות, שאם כונתו על השנוי בסתם וכולל גם השנוים בזולת זמן, א"כ כל המאמרות כולם יש להם שנוים, ואם כונתו רק על השנוים בזמן, א"כ למה חשב את השנוי במאמר העצם:

[ג] **והתירוץ** על זה כתב המחבר וז"ל, אלא לפי שלכל שנוי בחינות, אם מצד הנושא והוא העתק המשתנה מתואר אל תואר, ובבחינה הזאת היא בשאר המאמרות, והוא שנוי בזולת זמן, ואם מצד חומר השנוי כאלו תאמר בכמות ובאיכות ובאנה כו'. הנה כבר באַרנו [באות קטן א'] כי השנוי בזולת זמן הוא העתק המשתנה מתיאר אל תואר, והשנוי אינו נעשה ע"י השתנות מדבר אל הפכו בהדרגה ובהתנועעות מהפך אל הפך רק נעשה פתאם וא"כ אין ראוי לקרותו שנוי באמת, כי אין לו חומר השנוי והוא ההתנועעות מהפך אל הפך, רק ראוי לקרותו התהוות שנתהוה הדבר פתאם, ומה שהוא קרוי שנוי הוא רק בבחינת נושא השנוי שהנושא הזה לא היה לו תחלה התואר הזה ועתה יש לו התואר הזה א"כ הנושא נשתנה ממה שהיה תחלה, אבל השנוי הזה בא לו לא ע"י השתנות רק ע"י התהוות, שנתהוה עליו פתאם תואר חדש; ובבחינה השנית הוא שהשנוי מצד עצמו יקרא שנוי כי יש לו חומר השנוי שהוא מתנועע מהפך אל הפך כאלו תאמר בכמות ובאיכות ובאנה, ובבחינה הזאת לא תמצא כי אם במאמרים האלה, כי רק בהם יש חומר השנוי, והנה הרב הוא פונה בעיון הזה אל הבחינה הזאת שיש לו חומר השנוי וע"כ אמר שחומר השנוי לא ימצא כי אם בכמות ובאיכות ובאנה ולא בשאר מאמרות, ומה שחשב שהשנוי ימצא בד' מאמרות וחשב גם השנוי בעצם, הוא מטעם שאומר, והוא, השנוי אשר בעצם נמשך לתנועה אשר לאלו המאמרות, לזאת ייחד הרב אלו הד' מאמרות, ר"ל, כי השנוי של ההויה וההפסד הוא צריך שתקדם לו הכנות של התנועות של כמה ואיכות ואנה שיש בהם חומר השנוי, וכן תירץ ג"כ האפודי, והנה לכאורה דבריהם אינם מובנים, הלא גם שאר השנוים הפתאומים של ז' המאמרות הם צריכים שתקדם להם הכנה של תנועות כמות ואיכות ואנה כמו שבארנו לעיל (סוף אות קטן א) וכן כתב המחבר בעצמו לקמן (בפרק ז) בשם תמסטיוס, שהמשתנה בזולת זמן הוא נמשך למשתנה בזמן, והנלענ"ד בכונת המחבר והאפודי, משום דהתנועות הקודמות להשנוי אשר בעצם, הן נשארות אצל העצם אחר התהוות העצם, כמו מה שהביצה מקבלת תנועת החום בשעור ידוע קודם שתחול עליה צורת האפרוח, הנה החום הזה נשאר עם העצם האפרוח יחד לעולם, וכן המשל שהביא האפודי שכשישתנה האויר למים צריך שיהיה תחלה האויר מקורר ומוכן לקבל צורת המים, הנה ההתקררות נשאר עם עצם המים אחר שנעשה האויר מים, ע"כ חשב הרב את השנוי שבעצם עם השנוים שיש להם חומר השנוי, אע"פ שהוא בעצמו נתהוה פתאם ואין לו תואר השנוי, אך כיון שהוא נמשך משנוים שיש להם חומר השנוי והשנוים האלה הם נמצאים עמו תמיד ודבוקים בו, ע"כ גם השנוי שבעצם הוא מתחשב בין השנוים שיש להם חומר השנוי, משא"כ ההכנות הנצרכות לשאר השנוים הפתאומים שבשאר המאמרות, אין ההכנה נשארת כלל עם המשתנה אחר שנתהוה, למשל במאמר ההצטרפות אב ובן אדון ועבד שיצירת הולד ולידתו אינו דבוק בהאב, רק שהיו הכנה שיקבל תואר אב, וכן קנין העבד הוא הכנה ממין האיכות, שעי"ז חל עליו שם אדון, ועל הנקנה שם עבד אין הפעולה הזאת נשארת עם האדון, ע"כ אין השנוי הפתאומי שלהם נחשב עם השנוים שיש להם חומר השנוי, כן נלענ"ד באור דברי המחבר והאפודי וזה נלענ"ד דרך ישר יותר מהתירוץ של הרש"ט כאשר נביא בזה:

[ד] **והנה** לא אמנע מלכתוב גם תירוץ הרש"ט על קושיא זו, ודעתו כי באמת חשב הרב בזה גם השנוי בזולת זמן ולכך חשב את השנוי במאמר העצם, ומה שלא חשב השנוי בשאר המאמרות. הטעם בזה מפני שהשנוים באלו הד' מאמרות הם באופן שהוא מעדיר הענין הראשון ומתהוה הענין השני, כי השנוי של ההויה וההפסד הוא פושט צורה הקודמת ולובש צורה אחרת. כמו פושט צורת העפר ולובש צורת צומח

או

או חי, וכן השנוי בכמות הוא עוזב את הקוטן ויתהוה ההפך והוא הגודל, והשנוי באיכות הוא עוזב הקור ושוב להיות חם, והשנוי במקום יעזב מהיות למעלה וילך למטה, ושנוי כזה שהוא מעדיר את הענין הקודם הוא יקרא שנוי באמת, משא״כ השנויים של שאר מאמרות הם רק שיקבל הדבר תוספת שלמות שלא היה בו ולא יעדר הדבר הראשון, ע״כ אין זה שנוי באמת, רק בדרך השאלה, לכן אמר הרב שהשנוי ימצא בד׳ מאמרות עכ״ל:

[ה] **ובספר** רוח חן, שחבר ר׳ יהודה אבן תבון אביו של ר״ש אבן תבון (פרק י״א) עמד ג״כ על קושיא זו ותירץ באופן אחר, והנה גם הוא איננו מבדיל בזה בין שנוי הנעשה בזמן ובין שנוי בזולת זמן, והטעם מה שחשב הרב השנוי רק באלו הד׳ מאמרות, הוא מפני שאלו הד׳ השנוי מהוכר להעצם בטבעו, כי שנוי העצם הוא מהוכר להעצם, והכמה והאיכות ג״כ מהוכרים אל העצם, וכן תנועת ההעתק ממקום למקום העצם גופו הוא נעתק ממקום למקום, משא״כ השנוי שבשאר מאמרות אינם מהוכרים לעצם, רק במקרה והאריך בזה הרבה, וזה לשונו: וראוי לך לדעת איך לא ימצא השנוי לעצם מצד המאמרים האחרים, כי במאמר המצטרף לא ישיג שנוי לעצם בטבע אך במקרה, שאם נולד לזה בן שגרם לו להקרא אב לא השיגוהו השמי ההוא מצד עצמו, אך מצד הבן שנולד לו כו׳ ובמאמר המתי ג״כ לא ימצא שנוי לעצם, כי השנוי הוא רק בהזמן ובתנועת הגלגל, וכן במאמר הקנין כמו שנולד לו שער על בשרו אין השנוי לעצמו כי אם בהשער שהוא נטפל אל עצמו וכן תאמר בכליו ובמלבושיו והאריך בכל זה; ועדיין נשאר אצלו לבאר למה לא חשב השנוי שבמאמר שיתפעל ושיפעל הלא שנויים האלה הם דבוקים בהעצם, ותירץ כי השנוי במאמר שיתפעל הוא בכלל הד׳ מאמרות שחשב כי כל ד׳ מאמרות הללו הם מיני ההתפעלות למאמר שיתפעל שהוא הסוג העליון שלהם, וע״כ הוא בכלל הד׳ מאמרות שחשב כי אין בכלל אלא מה שבפרט, אולם על מה שלא חשב השנוי במאמר שיפעל, אף שלכאורה גם בזה היה יכול לתרץ כן כי גם המאמר שיפעל הוא סוג העליון לכל מיני התנועות של הפועל בכל הד׳ מאמרות, כי כמו שהמאמר שיתפעל הוא כולל כל הד׳ מאמרות מצד המתפעל, כן המאמר שיפעל כולל כל הד׳ מאמרות מצד הפועל, וע״כ היה יכול לתרץ כי גם הוא בכלל הד׳ מאמרות, אך בזה לא הסתפק לתרץ כן, רק תרץ בזה התירוץ מה שאמר על המאמרים הראשונים, שהשנוי לא ישיג את העצם הפועל בטבע רק במקרה, וז״ל: וכן במאמר שיפעל לא ישיג שנוי לעצם הפועל במה שהוא פועל עתה ולא היה פועל מתחלה, כי זה השנוי הוא במקרה לא בטבע, שלא היה המונע מצד עצמו רק מצד נפעליו שלא היו קרובים לו, למשל, אם היה הפועל גשם כמו האש שהוא מוכן לחמם המים בהתקרבם אליו, השנוי בא אל האש מצד המים, שתחלה היו במקום רחוק ממנו ונעתקו למקום קרוב, והשנוי הזה הוא במאמר האנה, והיא להמים בעצם, ולהאש במקרה; ואם היה הפועל בלתי גשם כמו השכל הפועל כבר הוא ידוע שלא השיגהו השנוי בעצם רק מצד נפעליו, דהיינו החומר שלא היה מזגו נאות מתחלה לקבל את הצורה שהוא מקבלה עתה, והשנוי הזה הגיע להחומר בעצם ולשכל הפועל במקרה עכ״ל, והנה המפרש של הגאון בעל נצח ישראל הקשה וז״ל, יש לשאול מה יאמר המחבר בפועל המלאכותי, שזה האומן שבנותו זה הבית עתה, ולא בנה אותו קודם, אף שהיו עציו ואבניו מוכנים לו, ועכ״ז לא פעל, הרי שהשיג השנוי לעצם הפועל, ואולי יאמר שהשנוי אשר יקרה מצד הרצון והבחירה לא יקרא שנוי והתפעלות עכ״ל, ולדעתי ודאי שהמחבר לא יאמר זה, כי השנוי מלא רוצה לרוצה הוא ודאי שנוי והתפעלות בנפש הפועל והוא שנוי ממין האיכות, כמש״כ המורה (בפנ״ב מה״א), אבל לדעתי קושיתו לק״מ, כי השנוי שבפועל שנשתנה מלא רוצה לרוצה הוא שנוי במאמר האיכות שנשתנה איכות הפועל, ואין השנוי הזה במאמר שיפעל; כי השנוי באיכות שיתהדש אצלו רצון הוא הכנה לשיפעל, אבל השנוי של המאמר שיפעל הוא מה שהוא פועל בעת שהוא פועל, שתחלה לא היה פועל ועתה הוא פועל, והשנוי הזה הוא רק ע״י קריבת המתפעל אצלו ואיננו בעצם הפועל; ואם תקשה עוד הלא בעת שהוא פועל הוא צריך להניע את ידיו, א״כ הוא שנוי בעצם הפועל, גם זה אינו, כי השנוי הזה ג״כ איננו בהמאמר שיפעל, רק הוא תנועה במאמר האנה שמעתיק את מקום ידיו ואבריו, וגם אם יהפך ידו כל היום לא יפעל כלום, א״כ השנוי של שיפעל הוא רק בקריבת המתפעל אצלו, וע״כ אין חילוק כלל בין פועל טבעי כמו האש, שאינו צריך התהדשות רצון ולא התחדשות תנועת אבריו, לפועל ברצון שצריך תחלה לרצון ולהניע אבריו, כי בשניהם השנוי במאמר שיפעל הוא רק קריבת המתפעל אליו, כי כמו שאצל הפועל הטבעי, השנוי הוא קריבת המתפעל אל טבעו, כך בפועל ברצון, השנוי הוא קריבת המתפעל אל רצונו ואל תנועתו המחודשות אצלו, וזה נראה לי ברור בכונת המחבר, שאל״כ, היה לו להמפרש להקשות עליו קושיא יותר גדולה, שגם בפועל בטבע כמו האש אין דבריו צודקים, כי הא תינח אם נתקרבו המים אל האש אז היה התנועה להמים בעצם ולהאש במקרה, כמו המשל שהביא, אבל אם נתקרבה האש אל המים, הלא אז היתה תנועת האנה להאש בעצם ולהמים במקרה, א״כ היה השנוי בעצם הפועל, אלא ודאי שאין זה קשה כלום, כי השנוי הזה שבעצם הפועל איננו במאמר שיפעל רק במאמר האנה, והשנוי במאמר שיפעל הוא רק בקריבת המתפעל, בין שהמתפעל

התקרב

הנושא והוא העתק המשתנה מתאר אל תאר ובבחינה הזאת היא בשאר המאמרות. והוא שנוי בזולת זמן. ואם מצד חומר השנוי. כאלו תאמר בכמות ובאיכות ובאנה. ובבחינה הזאת היא במאמר אשר בו חומר השנוי. והוא פונה בעיון הזה אל הבחינה הזאת, והוא השנוי, אשר בעצם נמשך לתנועה אשר לאלו המאמרות ייחד הרב אלו הד' מאמרות. ודרך בזה דרך ארסטו בספרו במה שאחר. והוא הנכון מה שיאמר בזה לפי מה שיראה. אלא שנשאר עלינו לבאר למה ייחד השנוי באנה שהוא ההעתק לתנועה בפרט. אחר שהתנועה בכמה היא השנוי באנה ג"כ. אחר שבו ההעתק מה: וכבר נתעורר אל תבריזי מזה: ואמר כי להיות העתק באנה מוחש. יחד לו

אוצר חיים

התקרב אל הפועל או הפועל אל המתפעל, אבל בעצם הפועל אין שנוי; והתבאר בזה שבמאמר שיפעל אין השנוי בעצם הפועל, בין שהוא פועל ברצון בין שהוא פועל בטבע, כי שניהם שוים בזה, אבל במאמר שיתפעל דהיינו במקבל הפעולה בודאי השנוי נעשה בהמתפעל עצמו, שהרי בעת שהוא מתפעל מן העצם הפועל, נעשה שנוי בעצם המתפעל ובזה ג"כ שוה המתפעל מפועל ברצון, להמתפעל מפועל בטבע, שהשנוי הוא מצד עצם המתפעל בשניהם; והבן זה היטב, כי הגאון החוקר הנעלה המפרש לא התבונן עליו:

ובזה תבין למה לא תירץ המחבר רוח חן את המאמר שיפעל כמו שתירץ המאמר שיתפעל, שלכך לא חשב הרמב"ם שהשנוי ימצא במאמר שיפעל, לפי שהוא בכלל הד' מאמרות שחשב, הלא גם המאמר שיפעל הוא סוג העליון לכל מיני התנועות של הפועל בכל הד' מאמרות, כמו שהמאמר שיתפעל הוא סוג העליון הכולל כל ד' המאמרות מצד המתפעל, כמו שהקשינו לעיל, כי באמת הם רחוקים זה מזה הרבה, כי במאמר שיתפעל שם עצם המתפעל הוא מקבל השנוים, ע"כ השנוי שבמאמר שיתפעל הוא נכלל בהשנוים עצמם של הד' מאמרות, ואין בכלל אלא מה שבפרט, משא"כ המאמר שיפעל שאין עצם הפועל מקבל השנוים, ע"כ השנוי שבמאמר שיפעל הוא ענין בפ"ע, ואינו בכלל השנוים של הד' מאמרות, ולכך תירץ עליו התירוץ שאמר על המאמרות האחרות, לפי שאין השנוי מצד עצם הפועל, והנה הגאון המפרש לא התעורר כלל על זה, למה כתב המחבר על מאמר שיפעל תירוץ אחר, אך בכלל ראינו שהגאון המפרש לא היתה דעתו נוחה מכל סברותיו של המחבר רוח חן בפרק זה, שכתב בתחלת הפרק וז"ל ואולם סברות המחבר בחלוק מהות השנוים סברות עצמו הן, לא שערום ההגיוניים עכ"ל, ומלשון זה משמע שהוא לא מצא נחת בהם שאינם ע"פ ההגיון האמתי, ולפי מה שבארתי בע"ה דבריו נכונים מאד במיטב הגיון, כראוי למחבר כמוהו, אם כי הוא דרך אחר אשר לא שערוהו מפרשי המורה האחרים, והתבאר בזה בע"ה כל הפרק י"א מספר רוח חן:

[ז] **ובזה** מצאתי פתרון להערה שלי שזכרתי בתחלת פרק זה, ולא ראיתי מי שהתעורר עליה, כי הרמב"ם במלות הגיון והרב ר' חסדאי כולם חשבו בסדר העשרה מאמרות שיפעל ואח"כ שיתפעל, והמחבר רוח חן ובנו ר"ש אבן תבון בפירוש מלות הזרות להמורה, חשבו שיתפעל ואח"כ שיפעל, והנלענ"ד הטעם בזה כי לדעתם המקרה במאמר שיתפעל הוא דבוק על עצם המתפעל יותר ממה שדבוק המקרה במאמר שיפעל על עצם הפועל, וכיון שהוא קרוב יותר למאמר העצם ע"כ ראוי להקדימו עליו, והוא דבר חדש:

אולם דעת המחבר הרב ר' חסדאי ז"ל הוא שהמאמר שיפעל ושיתפעל שניהם אינם בכלל הד' מאמרות, כי שניהם תוארים, והם שנוים בזולת זמן, ואף שהשנוים של הד' מאמרות הם דבוקים בעצם המתפעל אך לדעתו אין החילוק תלוי בזה רק החילוק הוא שהרמב"ם לא חשב אלא שנוי הנעשה בזמן, והמאמרים האלה הם בעצמם הם שנוים בזולת זמן ולכך לא חשבם הרמב"ם וכמו שבארנו כל שטתו בזה, וגם מדברי האפודי והרש"ט נראה שהם חשבו שיפעל ושיתפעל שניהם אינם בכלל הד' מאמרות. ועיין מה שכתבתי עוד בזה בפרק הבא (אות א') בע"ה:

(ד) **אלא** שנשאר עלינו לבאר למה ייחד השנוי באנה שהוא ההעתק לתנועה בפרט כו'.

ר"ל למה אמר הרב שעל השנוי באנה תאמר התנועה בפרט שהוא תנועת ההעתק, הלא גם בכמות יש תנועת ההעתק קצת, כי מה שהצומח נתגדל בכמותו הוא מעתיק את מקומו הלאה, ואף שהצומח אינו עוזב את מקומו הראשון רק שהוא מתפשט הלאה, עכ"ז יש בזה תנועת ההעתק שכח הצמיחה שבהעץ הולך ונוסע הלאה, וכבר נתעורר אלתבריזי מזה ותירץ כי ההעתק שבאנה הוא מורגש יותר לפי שהוא נעתק ממקום זה למקום אחר דהיינו ממזרח למערב או מצפון לדרום, א"כ אנו רואים הגבול שממנו יתנועע, אבל בכח הצמיחה שהוא מתנועע בכל קטריו ר"ל לכל צדדיו שהוא נעתק ממערב למזרח, וממזרח למערב, א"כ איה היא הנקודה אשר שמה נגיע את הגבול לומר שמנקודה זו לצד מזרח הוא נעתק למזרח ומצד השני של הנקודה הוא נעתק למערב, ואין לומר שהנקודה המרכזית היא הגבול שממנה מתחיל להתפשט לכל צדדיו, ז"א כי הצמיחה

התנועה ולא יהד אותה לצמיחה. כי ההעתק בה איננו מוחש לפי מה שיראה בצמיחה אין בו העתק באנה. למה שידוע שהצמיחה בצומה הוא בכל קטריו: ולזה לא נשאר הלק רמוז אליו שיתאמת בו העתק מאנה אל אנה: ולזה יהד הרב התנועה אל העתק באנה:

פרק ה' בביאור ההקדמה הה' האומרת שכל תנועה שנוי ויציאה מן הכח אל הפועל.

הנה אמרו שכל תנועה שנוי הוא מבואר לפי מה שקדם. אבל לא יתהפך ה. וזה. שאין כל שנוי תנועה. למה שהשנוי ממנו שיהיה בזולת זמן כמו ההויה וההפסד והעתק הנושא מתאר אל תאר. אשר מזה הצד יכנס במאמר שיפעל ושיתפעל. והשנוי ממנו

אשר

אוצר חיים

הצמיחה בצומח הוא בכל חלק ממנו, באופן שכל חלק הוא מתפשט לכל צדדיו למזרח ולמערב לצפון ולדרום, א"כ לא נשאר שום חלק שנוכל לרמז אליו שממנו מתחיל העתק ממזרח למערב, שהרי אפשר לומר גם להפך שהוא העתק ממערב למזרח, וז"ש שהצמיחה בצומח הוא בכל קוטריו, כי הקוטר נקרא הקו החולק את הכדור, או את העגול השטחי, ועובר על נקודת המרכז, וידוע שאתה יכול למלאות את כל השטח של העגול קוים שכולם עוברים על נקודת המרכז, וע"כ אמר שהצמיחה בצומח הוא בכל קוטריו דהיינו בכל מקום של השטח או הכדור, לא בנקודת המרכז לבדה, ע"כ אינו מורגש בה העתק מאנה אל אנה ר"ל שאינו מורגש הגבול שממנו יתנועע והגבול שאליו יתנועע, ככלענ"ד באורו, ולזה יחד הרב שהתנועה תאמר בפרט על ההעתק באנה:

פרק ה בבאור ההקדמה הה' האומרת שכל תנועה שנוי, ויציאה מן הכח אל הפועל. הנה אומרו שכל תנועה הוא שנוי הוא מבואר לפי מה שקדם בפ"ד (אות ג') לפי שהתנועה היא מהפך אל הפך א"כ הוא שנוי: **אבל לא יתהפך זה**, ר"ל שכל תנועה היא שנוי, אבל לא כל שנוי הוא תנועה, כי השנוי הפתאומי אינו תנועה, לפי שאינו מהפך אל הפך, וגם שאין אמצעי בין שני הקצוות ולא שייך בו תנועה, כמו שהתבאר בפרק הקודם: **וזה, שאין כל שנוי תנועה לפי שהשנוי ממנו שיהיה בזולת זמן כו'. עד ודעהו כי לא הרגישו בזה החלוף מהמון המתפלספים.** הדבר הזה הוא פלא, איך יתכן שלא ידעו זה שכל תנועה היא שנוי, ואין כל שנוי תנועה, האם לא ידעו שיש שנוים פתאומיים, והם השנוים שבשאר מאמרות, והשנוים ההם אינם תנועות, הלא כבר ידעו ההקדמה הד' הקודמת שחשב הרב שהשנוי ימצא בד' המאמרות, וחשב את ההויה וההפסד והקשו כולם על הרב למה חשב את השנוי בהויה וההפסד שהוא שנוי פתאומי ואינו נעשה בזמן, כמבואר בפרק הקודם, וא"כ כבר ידעו המתפלספים הדבר הזה שהמאמר כל תנועה היא שנוי לא יתהפך, כי אין כל שנוי תנועה, כי השנוים הפתאומיים אינם תנועה, והוא פלא, גם שאר דבריו בזה הם סתומים, ובפרט מ"ש אשר מזה הצד יכנס במאמר שיפעל ושיתפעל אינו מובן למה תפס רק הני תרתי, וכל הדברים האלה הם חידות סתומות, והנראה לי, כי גם המון המתפלספים הקודמים לו ידעו שהשנוי בהויה והפסד הוא שנוי פתאומי, כמבואר בקושיתם הנ"ל, אך על השנוים הפתאומיים שבשאר המאמרות חשבו שאינם נקראים שנוים כלל, כמו שיתבאר, ורק אלו הד' המאמרות נקראו לדעתם שנוים, וע"כ לדעתם הוא שפיר מתהפך, שכל תנועה היא שנוי וכל שנוי הוא תנועה, כי השנוים הפתאומיים שבשאר מאמרות אינם נקראים שנוי, ע"כ אמר שז"א, כי גם השנוי הפתאומי שבשאר מאמרות נקרא שנוי, יען כי הוא יציאה מן הכח אל הפועל, כי כל דבר המקבל שנוי כבר היה תחלה בכחו לקבל השנוי ההוא, ואחר שקבל השנוי יצא השנוי מן הכח אל הפועל, וכל המאמרות הם תחלה בכח ואח"כ בפועל, וכל מה שיצא מכח אל הפועל הוא שנוי, וכמו שכתב הרש"ט בהקדמה הד' ובהקדמה ה', וע"כ אמר המחבר שהמון המתפלספים לא ידעו זה וחשבו שהשנוים הפתאומיים אינם נקראים שנוים, רק השנוי שבהויה והפסד שאותו חשב הרמב"ם בין הד' שנוים מחמת איזה טעם שאמרו על זה, וכנראה כיון הרב ר' חסדאי ז"ל בזה על המחבר ספר רוח חן שהבאתי לעיל בפרק הקודם (אות קטן ה) בארוכה, שהוא כתב להלק שהשנוי שבהויה והפסד אף שהוא שנוי פתאומי אמנם השנוי נשוא על גוף העצם, אבל בשאר המאמרות לא ימצא השנוי על העצם אך במקרה, כמו שכתב שם, וזה לשונו: וראוי לך לדעת איך לא ימצא השנוי לעצם מכל המאמרים האחרים בטבע אך במקרה, והעתקתי כל לשונו לעיל וגם בארתיו, ועיין בהמפרש בעל נוה ישראל מה שבאר שם מש"כ אך במקרה; וא"כ לפי דעתו כל השנוים שבשאר המאמרות אינם נקראים שנוים באמת כי אינם שנוים הדבוקים על העצם רק הם שנוים במקרה, וע"כ אמר המחבר שכל השנוים הפתאומיים שבשאר מאמרות נקראים שנוים כמו השנוי הפתאומי של ההויה והפסד, וז"ש, לפי שהשנוי ממנו בזולת זמן כמו ההויה וההפסד והעתק הנושא מתואר אל תואר, ר"ל שאין לחלק בין השנוי הפתאומי של ההויה והפסד, ובין השנוים הפתאומיים שבשאר מאמרות, כי גם השנוים שבשאר המאמרות הם שנוים והם העתק הנושא את השנוי מתואר לתואר, כמו שהתבאר בפרק

הקודם

אשר הוא בבחינת חמר השנוי. אשר בו יצדק שם התנועה לבד, ודעהו כי לא הרגישו בזה החלוף מהמון המתפלספים: ואמנם אמרו שהוא יציאה מן הכח אל הפעל. הוא נמשך למה שגדרו התנועה שהיא שלמות מה שבכח מצד מה שהוא בכה: והנה יצדק עליו שהוא שלמות למה

שהתנועה

אוצר חיים

הקודם (אות קטן א בסופו) שהשנוי בזולת זמן הוא העתק המשתנה מתואר לתואר; והוסיף המחבר לברר שטתו ולאפוקי מדעת הספר רוח חן הנ"ל, ואמר, אשר מזה הלך יכנס במאמר שיפעל ושיתפעל, ר"ל, כי לדעת הרוח חן שמחלק בין השנוי הפתאומי שבהויה והפסד לשאר השנויים הפתאומיים שבשאר המאמרות, לפי שהשנוי שבהויה והפסד הוא נשוא על העצם, קשה טובא מן המאמר שיפעל ושיתפעל, שהלא המאמרות האלה הם נשואים ודבוקים על העצם דהיינו על גוף הפועל ועל גוף המתפעל ולמה לא חשב אותם הרמב"ם שהשנוי ימצא בהם, והוצרך המחבר רוח חן לתרצם בדוחק, כי המאמר שיתפעל הוא בכלל הד' מאמרות, יען שהוא הסוג העליון של מיני ההתפעלות, ועל המאמר שיפעל הוצרך ג"כ לדחוק שאין השנוי שיפעל דבוק בעצם הפועל, כמו שבארנו דבריו בפרק הקודם [אות קטן ה'] אבל לדעתי המאמר שיפעל ושיתפעל הוא שנוי בזולת זמן, והוא נכנס ג"כ תחת השם של שאר השנויים שהם בזולת זמן, והוא העתק הנושא מתואר אל תואר, שהתואר פועל או התואר מתפעל שעל הנושא חל עליו פתאם בזולת זמן כמו שהתבאר בפרק הקודם (אות קטן א' בסופו), וע"כ לא חשב אותם הרמב"ם לפי שהוא לא חשב השנויים שהם בזולת זמן שהשנוי הוא רק בנושא השנוי שהוא נעתק מתואר אל תואר, אבל השנוי בעצמו אין לו חומר השנוי כי הוא נעשה פתאם; הרי הוכחנו בזה שמה שלא חשב הרמב"ם השנויים הפתאומיים שבשאר מאמרות, אינו מטעם שהם אינם נקראים שנויים כי הם שנויים אך במקרה כמש"כ הרוח חן, והעד לזה, שהרי לא חשב ג"כ שיפעל ושיתפעל שהם שנויים הנשואים על העצם, רק באמת כל השנויים הפתאומיים שבשאר מאמרות נקראים שנויים בנושא השנוי, שכל היוצא מן הכח אל הפועל הוא שנוי, וע"כ אנו צריכים לומר שהמאמר שכתב הרמב"ם שכל תנועה היא שנוי הוא בלתי מתהפך, כי רק כל תנועה היא שנוי אבל לא כל שנוי תנועה, כי השנויים שבשאר מאמרות הם ג"כ נקראים שנוי ואינם תנועה, ורק השנוי אשר הוא בבחינת חומר השנוי שהם הד' מאמרות כמו שבאר בפרק הקודם בו לבד יצדק שם התנועה, וע"ז סיים המחבר ודעהו כי לא הרגישו בזה החלוף מהמון המתפלספים, כמו שבארנו בע"ה:

(ב) **ואמנם** אומרו שהוא יציאה מן הכח אל הפועל נמשך למה שגדרו התנועה שהיא שלמות מה שבכח מצד מה שהוא בכח · הנה מדברי המחבר הללו משמע להדיא שהוא מפרש מש"כ הרמב"ם שכל תנועה שנוי ויציאה מן הכח אל הפועל, דהאי יציאה מן הכח אל הפועל על התנועה קאי, דרק כל תנועה שהוא שנוי הדרגיי הוא יציאה מן הכח אל הפועל, אבל השנויים הפתאומיים אינם נקראים יציאה מן הכח אל הפועל, שהרי אמר שהיציאה מן הכח אל הפועל הוא נמשך למה שגדרו התנועה כו' והשנויים הפתאומיים אין להם גדר התנועה, שהרי השנוי נעשה פתאם ואין בו אמצעי בין הכח ובין הפועל דהיינו שלמות מה שבכח מצד מה שהוא בכח, א"כ מבואר דשנוי הפתאומי איננו יציאה מן הכח אל הפועל, וכן נראה שפירש האפודי דרק השנוי ההדרגי הוא יציאה מן הכח אל הפועל; אולם הרש"ט אינו סובר כן והוא מפרש דברי הרמב"ם כך כל תנועה היא שנוי, והשנוי הוא יציאה מן הכח אל הפועל, א"כ כל תנועה היא יציאה מן הכח אל הפועל, כי לדעתי גם השנויים הפתאומיים הם יציאה מן הכח אל הפועל רק שהיא יציאה פתאומית, כי כבר באר ארסטו בשלישי מהשמע שכל המאמרות היו תחלה בכח ואח"כ בפועל, וא"כ השנוי הוא יציאה מן הכח אל הפועל רק שהיא יציאה פתאומית וכמו שכתבנו לעיל (אות א') בשם הרש"ט, ולענ"ד נראה לכאורה דהנכון כהמחבר והאפודי, דכיון דהשנוי הפתאומי הוא רק שנוי בבחינת נושא השנוי ואין בו חומר השנוי, כמש"כ המחבר לעיל (אות א') וגם הרש"ט בעצמו כתב כן לקמן (בהקדמה השביעית בד"ה אמר שם טוב) א"כ לא יתכן לומר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל, רק שהוא שנוי מן הכח אל הפועל, כי היציאה היא חומר השנוי, והיא תנועה, וזה אין בו חומר השנוי ואין בו תנועה איך יתכן לקרותו יציאה, כי לשון יציאה ולשון תנועה הם ענין אחד, וע"כ ודאי שאין לקרות השנויים הפתאומיים יציאה מן הכח אל הפועל רק שהוא שנוי מן הכח אל הפועל, אך באמת נ"ל כי גם כוונת הרש"ט מ"ש שגם בהשנויים הפתאומיים יש יציאה מן הכח אל הפועל ר"ל שיש בהם שנוי מכח אל הפועל, כי עיקר כונת הרמב"ם בהקדמה זו הוא לומר שכל תנועה היא שנוי, שהיתה תחלה בכח ואח"כ בפועל, ואין נפ"מ אצלו באיזה אופן נשתנה מן הכח אל הפועל אם בדרך יציאה והדרגה או בדרך שנוי פתאומי, כי אין זה כונת הקדמה זו, רק הכונה בזה לומר שכל מתניעע הוא משתנה מכח אל הפועל, ובדרך הזה משתמש בה הרב במופת הא' שעשה (בפ"א מח"ב) ע"כ מפרש הרש"ט כונת הקדמה זו כך, כל תנועה היא שנוי, וכל שנוי הוא יציאה מהכח אל הפועל, א"כ כל תנועה הוא ג"כ יציאה מכח אל הפועל, כנלענ"ד בכונת הרש"ט: **והנה יצדק עליו שהוא שלמות כו'.** הוא פירוש על מה שאמרו שגדר התנועה הוא שלמות מה שבכח מצד מה שהוא בכח, וזה לשון הרש"ט, כי תנועת הבניה לא תמצא כשהבונה לא התחיל לבנות,

וגם

שהתנועה בין מה שממנו ומה שאליו. וכשיהיה במה שממנו היה בכח גמור. וכשיהיה במה שאליו היה שלמות גמור. והוא נח. וכשהוא במה שבין הנה הוא שלמות מה. אבל מצד שהוא עדיין בכח, ולזה אין שלמות גמור. ולזה התאמת שהתנועה יציאה מן הכח אל הפעל: ואולם כבר יראה שהגדר הזה איננו אמתי לתנועה. למה שמסגולות הגדר ההתהפך על הנגדר. כמו שהתבאר בספר המופת: ולפי שהגדר הזה כבר יצדק ג״כ בהנעה. יתחייב אם כן שיהיה תנועה. ויצטרך ג״כ אל הנעת מניע: וזאת ההנעה השנית ג״כ תנועה וזה לבלתי תכלית: ולזה היה הגדר האמתי לפי מה שיראה לנו הגדר אחר אשר זכרנו והוא שלמות המתנועע במה שהוא מתנועע. ואמרו שלמות המתנועע יורה שיש לו פעל ושלמות מה: ואמרו במה שהוא מתנועע יורה שאין לו פעל ושלמות גמור: ואיך שיהיה הגדר. ההקדמה אמיתית שכל תנועה שינוי ויציאה מן הכח אל הפעל:

אוצר חיים בבאור

וגם לא תמלא כשהשלים הבונה מלבנית הבית, כי אז לא נשאר כח לתנועה זאת שכבר יצא אל הפועל בשלמות, אבל התנועה היא כל זמן שהוא בהנעה ועדיין לא הגיע אל השלמות האחרון, והתנועה היא פועל שלא נשלם [כצ״ל, ושם כתוב פועל שנשלם והוא טעות סופר] עכ״ל וזה שאמר המחבר כי יצדק על התנועה לומר שהיא שלמות, לפי שהוא אמצעי בין שני הקצוות, בין הדבר שממנו יתנועע ובין הדבר שאליו יתנועע, כי כשהדבר הוא עדיין במה שממנו שלא התחיל לבנות היה בכח גמור ולא היה לו שום שלמות, וכשיהיה במה שאליו שכבר נשלם הבנין הוא שלמית גמור, והוא נח ר״ל אז לא נשאר עוד תנועה, וכשהוא במה שבין הנה ר״ל בין שני הקצוות הנחים, אז הוא שלמות מה, דהיינו קצת שלמות נגד מה שהיה תחלה, אבל מצד שהוא עדיין בכח ועדיין לא הגיע אל השלמות האחרון, לזה איננו שלמית גמור, ומבואר מזה שהתנועה היא פועל שלא נשלם, ולזה התאמת שהתנועה היא יציאה מן הכח אל הפועל, כי היציאה היא אמצעי בין הכח ובין הפועל, וכמו שבארנו לעיל: (ג) **ואולם** כבר יראה שהגדר הזה איננו אמתי לתנועה. ר״ל שמ״ש ארסטו בגדר התנועה הוא שלמות מה שבכח מצד מה שהוא בכח אין זה גדר האמתי לתנועה, כי הגדר האמתי בכל דבר היא ההתהפכות על הנגדר, למשל גדר האדם הוא חי מדבר, האדם הוא הנגדר וחי מדבר הוא הגדר שלו, ודבר זה הוא מתהפך שתוכל ג״כ לומר להפך כל חי מדבר הוא אדם, וכל גדר שאינו מתהפך על הנגדר אינו גדרו האמתי, למשל כשתאמר כל אדם הוא נזון ומרגיש וחי לא תוכל להפכו ולומר כל ניזון ומרגיש וחי הוא אדם, שהרי גם בעלי חיים אחרים הם כן, וכן כתב ר״מ אבן תבון במלת ההתהפך בשוה, וכן זכר הבעל עקדה (שער מ״ד בתחלת חלק א׳) שהגדר הוא השואתו לנגדר עד שיתהפכו זה על זה, כללו של דבר שהגדר האמתי צריך להיות מיוחד רק על הנגדר לבדו ודבר אחר אין לו גדר זה, וגדר זה שאמר ארסטו על התנועה אינו מיוחד רק לתנועה, כי גם ההנעה הוא כן, שהוא ג״כ שלמות מה שבכח מצד מה שהוא בכח, וההבדל אשר בין תנועה והנעה הוא זה, כי התנועה היא תנועת המתנועע, דהיינו המתפעל, והנעה היא הנעת המניע דהיינו הפועל, וכ״כ הר״ש אבן תבון במאמר שיתפעל ושיפעל, ומעתה יאמר המחבר דכיון שהגדר של התנועה יצדק ג״כ על ההנעה א״כ יתחייב שתאמר על ההנעה שהיא תנועה, שהרי הגדר הוא מה שהוא מיוחד דוקא להנגדר ולא לדבר אחר, וכיון שזה הגדר נמצא גם בהנעה יתחייב שתאמר שההנעה היא תנועה, וא״כ יצטרך כח הנעה זה אל כח הנעת מניע אחר, כי כל תנועה צריך לכח ההנעה שמניע אותה, וזאת ההנעה השנית ג״כ תאמר שהיא תנועה שהרי יש לה ג״כ גדר התנועה, ויצטרך ג״כ לכח הנעה אחר וכן לבלתי תכלית: **ולזה היה הגדר האמתי לתנועה לפי מה שיראה לנו גדר אחר מאשר זכרנו**, ר״ל לא כגדר שזכרנו, כי מה שזכרנו אין זה דעתנו רק כן גדרו ארסטו, [ובפנים כתוב הגדר אחר אשר זכרנו ואין לו מובן, וצ״ל כמו שכתבתי] והוא שלמות המתנועע במה שהוא מתנועע, ובזה הוא מפירש בהגדר שמדבר רק על היציאה מכח אל הפועל שבתנועה ולא על היציאה מכח אל הפועל שבהנעה, כי התנועה היא שלמות מה שבכח המתנועע וההנעה היא שלמות מה שבכח המניע, כמו שכתבתי לעיל, ע״כ צריך להזכיר בגדר התנועה שהוא שלמות המתנועע: **ואומרו שלמות מתנועע כו׳**. הוא מבאר בזה את לשון הגדר הקדש שהניח על התנועה שהוא צודק, ומורה על פועל בלתי נשלם, אע״ג שלא הזכיר בגדרו לשון כח ופועל, כי אומרו שלמות המתנועע יורה שיש לו פועל ושלמות מה, ואומרו במה שהוא מתנועע יורה שאין לו פועל ושלמות גמור, א״כ עדיין הוא בכח קצת, א״כ מבואר בו שהוא יציאה מן הכח אל הפועל: **ואיך שיהיה הגדר ההקדמה אמתית כו׳**. ר״ל שמה שאמרנו שראוי לומר גדר אחר להתנועה, אין נפ״מ בזה לענין ההקדמה הזאת כי איך שיהיה היא אמתית שכל תנועה שנוי ויציאה מן הכח אל הפועל:

פרק ו' בבאור ההקדמה הששית האומרת שהתנועות. מהם בעצמות. ומהם במקרה ומהם בהכרה. ומהם בחלק. [והוא מין ממה שבמקרה]. אולם אשר בעצמות. כהעתק גשם מקום למקום. ואולם אשר במקרה כמו שיאמר בשחרות שהוא בגשם שהועתק ממקום אל ממקום. ואולם אשר בהכרה כתנועת האבן אל המעלה במכריח יכריח על זה: ואולם אשר בחלק. כתנועת המסמר אשר בספינה. כי כשנתנועעה הספינה נאמר שכבר התנועע המסמר ג"כ. וכן כל מחובר יתנועע בכללו. יאמר שחלקו ג"כ התנועע. הנה המכוון בהקדמה הזאת, שהתנועה לה בחינות: וזה אם עצמותית טבעית היתה או הכרחית. ויכנסו בזה הרצונית כהעתק הגשם ממקום אל מקום. או מקרית. שניהם התנועה לדבר שאין מדרכו שיתנועע מעצמו אלא שיתנועע במקרה. כמו שיתנועע השחרות אשר בגשם בתנועת הגשם. ואם הכרחית עצמותית היתה, או מקרית, כתנועת האבן למעלה. ואם אשר בחלק.

אוצר חיים

פרק ו בבאור ההקדמה הששית האומרת כי התנועות מהן בעצם. מהן במקרה, ומהן בהכרח, ומהן בחלק, והוא מין ממה שבמקרה, ואולם אשר בעצם כו' עד יאמר שחלקו ג"כ התנועע, כל זה לשון המורה בהקדמה זו: הנה המכוון בהקדמה הזאת שהתנועה יש לה בחינות, וזה, אם עצמותית, טבעית היתה או הכרחית, ויכנס בזה הרצונית. הנה התנועה עצמית תקרא כל דבר אשר הוא בעצמו יתנועע ממקום למקום, שיעזוב את מקומו הראשון ויתנועע אל מקום אחר, והתנועה במקרה תקרא כל דבר אשר הוא בעצמו לא יתנועע, כי הוא על מקומו עומד, רק שהדבר אשר עליו הוא עומד הוא מתנועע ממקום למקום וממילא גם הוא התנועע ממקום למקום, למשל, השחרות אשר באיזה גשם, הנה המקום של השחרות אשר בו תנוח הוא הגשם, וכשנעתק הגשם ממקום למקום אזי גם השחרות שבו נעתקת עמו יחד, והנה השחרות היא מונחת במקומה הראשון דהיינו בהגשם ולא עוזבה את מקומה, רק לפי שהגשם התנועע ממקום למקום ע"כ ממילא גם השחרות נעתקה עמו, ע"כ תנועת השחרות תקרא תנועה במקרה ותנועת הגשם היא תנועה בעצם; ואמר שהתנועה העצמית יש בה שני מינים, עצמיית טבעית כאבן היורד למטה, ועצמית הכרחית כאבן הנזרק למעלה בכח המכריחו, ויכנס בזה גם הרצונית, דהיינו תנועת בעלי הנפש המתנועעים ממקום למקום מצד רצונם, היא ג"כ תנועה עצמית, והיא בכלל תנועה טבעית, כי כמו שהמתנועע בטבע סבת התנועה היא בו בעצמו ולא חוצה לו כן המתנועע ברצון הרצון הוא בו בעצמו. *) ומ"ש כהעתק הגשם ממקום למקום זה קאי על תחלת דבריו שהעצמותית היא העתק הגשם ממקום אל מקום: או מקרית שניהם התנועה לדבר שאין מדרכו שיתנועע מעצמו, כמשל השחרות שבגשם כמו שכתב המורה, אולם מה שהוסיף המחבר שאין מדרכו להתנועע מעצמו, כונתו בזה לחלק בין התנועה אשר במקרה הזאת של השחרות, ובין התנועה אשר בחלק שהוא ג"כ מין ממה שבמקרה, אבל החלק הוא דבר שהוא יכול להתנועע גם מעצמו כמו שכתב אח"כ: **ואם הכרחית.** ר"ל גם התנועה ההכרחית יש בה שני מינים, הכרחית עצמותית והכרחית מקריית, כתנועת האבן למעלה זה קאי על תחלת דבריו שההכרחית היא תנועת האבן אל המעלה כמו שכתב המורה, וממילא מובן שתנועת האבן עצמו היא הכרחית עצמותית ותנועת השחרות שבאבן היא הכרחית מקריית: **ואם אשר בחלק.** הנה המורה האריך בזה לבאר מה היא התנועה אשר בחלק, תחלה אמר המשל בזה כתנועת המסמר בספינה, כי כשהתנועעה הספינה יאמר שכבר התנועע המסמר ג"כ, ור"ל שתנועת המסמר הוא תנועת חלק מן הספינה, ותנועת הספינה בכללה היא תנועה בעצם ותנועת המסמר היא תנועה במקרה כי המסמר בעצמו לא יתנועע כי הוא במקומו עומד רק הדבר אשר עליו הוא עומד דהיינו הספינה התנועע ממקום למקום וממילא גם הוא התנועע ממקום למקום, א"כ מבואר בזה שתנועת החלק הוא תנועה בהמקרה כמו תנועת השחרות, וע"כ אמר הרב על תנועת החלק שהוא מין ממה שבמקרה, ואח"כ מסיים הרב את הנמשל ואמר וכן כל מחובר שיתנועע בכללו יאמר שכבר חלקו התנועע, ר"ל לא לבד המסמר שבספינה נקרא חלק, כי כל גשם שבעולם כשיתנועע ממקום למקום, נאמר שהגשם בכללו התנועע בעצם, אבל כל חלקיו שהרי הגשם הוא מחובר מחלקים יתנועע במקרה כמו המסמר שבספינה; והנה מה שהוצרך להאריך בזה לבארו בהמשל ובנמשל, הוא יען, שמה שאמר שכל מחובר שיתנועע בעצם יהיו תנועת חלקיו במקרה, הוא דבר בלתי מובן כ"כ, הלא אין בכלל אלא מה

*) וזה שתקנו בנוסח הברכה של ישתבח, מלך אל חי העולמים, כי חשב בזה שלשה מיני התנועות, מלך הוא תנועה רצונית; אל הוא לשון חוזק ומכריח, כמו יש לאל ידי, היא תנועה הכרחית; חי העולמים הוא תנועה טבעית; לכן סיים הברכה בסוף פסוקי דזמרה ואמר שהשי"ת הוא בעל הכחות כולם, שהוא מלך, אל, חי העולמים.

בפרט

הכרחית היתה או טבעית. וההפרש אשר בין המקרית ואשר בח"ק. שהמקרית היא כשניהם התנועה אשר במקרה לדבר שאין דרכו שיתנועע. ואשר בחלק. היא שניהם התנועה אשר בחלק לדבר שמדרכו שיתנועע. אבל מה שצריך להתעורר עליו אמרו במשל התנועה אשר בעצמות כהעתק הגשם ממקום למקום. ולפי שבתנועת הגלגל לא יעתק גשם הגלגל ממקום למקום. למה שלא ימיר המקום בכללו. ואמנם יעתקו חלקיו הנה לא תהיה התנועה עצמית לכללו כי אם לחלקיו: וזה חילוף מה שיראה. כי התנועה לגלגל היא רצונית תשוקיית לפי דעת ארסטו. ואם טבעית למה

שיראה

אוצר חיים

שבפרט, כי אין הכלל דבר זולת קבוץ החלקים, א"כ כשהכלל מחליף מקומו בעצם גם החלקים מחליפים מקומם בעצם, ואיך נבדיל ביניהם לומר שהכלל יתנועע בעצם והחלק במקרה, ע"כ הביא משל פשוט תחלה מן המסמר והספינה שבזה הכל מודים שהחלק והכל הם שני דברים, ושהחלק יתנועע במקרה והכל יתנועע בעצם, ואח"כ מסיים שהוא הדין גם בכל גשם כשיתנועע רק בכללו התנועע בעצם אבל חלקיו יתנועעו במקרה, אך הטעם בזה לא כתב הרב, כידוע שאין הרב מביא הטעם של ההקדמות, וכמש"כ בהקדמה הכ"ה וז"ל כבר הודעתיך שאין כונת המאמר הזה להעתיק ספר הפלוסופים בו ולבאר הרחוקות שבהקדמות עכ"ל, ולבאר את הדבר בטעמו הוא חובת המפרשים להראות את מקומו בספרי ארסטו ואת מופתיו שעשה על זה; ואנחנו בארנו דבר זה לעיל (פרק א' מין ב' מופת ד'), כי לשטת ארסטו במהות המקום, שהוא המקיף מבחוץ, אין להחלק מקום בעצם, לא בעת שהוא נח ולא בעת שהוא מתנועע, כי בין המנוחה בין התנועה שלו הכל הם מקרה, ושם הבאתי את ההקדמה הששית הזאת; והנה ע"פ מה שכתבנו שברצות הרב להביא משל שתנועת החלק הוא במקרה, הוא מביא את המשל הפשוט מתנועת המסמר בספינה, אף שבאמת גם תנועת החלקים של הספינה עצמה היא ג"כ תנועה במקרה, יתישב לך בזה מה שמצאנו לעיל (פ"א מין ב' מופת ד' בסופו) שהביא משל מכלי מלא מים לבאר שתנועת החלק הוא במקרה ותנועת הכלי בכללו הוא בעצם, למה הוצרך להביא מן המים שבכלי הלא גם בכלי ריקם הוא כן, שחלקיו יתנועעו במקרה והכלי בכללו בעצם, והמפרש את ספר העקרים (מאמר ב' פי"ז, אות ו' בענפים) שהובא שמה המשל הזה הוקשה לו הדבר הזה והאריך בזה הרבה, ולדעתי הדבר פשוט, כי דרך ארסטו בזה להביא משל פשוט כמו שהביא כאן מן המסמר שבספינה: **הכרחית היתה או טבעית**. ר"ל גם החלקית יש בה שני מינים, כי התנועה החלקית שייכה בין בדבר אשר יתנועע בהכרח ובין בדבר אשר יתנועע בטבעו והוא פשוט, ומה שלא אמר כי התנועה החלקית שייכה גם בדבר אשר יתנועע במקרה כמו הבהרות, כי באמת ז"א, כי בדבר אשר יתנועע במקרה לא שייכה תנועה חלקית, כי שם אין הבדל בין החלק ובין הכל, לפי שגם הכל אינו מתנועע בעצם, כי אינו עוזב את מקומו כמו החלק ממנו: **וההפרש אשר בין תנועה המקרית ובין התנועה החלקית. הוא זה, שהמקריית היא כשניהם התנועה אשר במקרה לדבר שאין דרכו להתנועע לבדו**, כמו השחרות אשר בגשם לא יוכל להתנועע לבדו בלא הגשם שהיא עליו, כי אין מציאות לשחרות בלא גשם, והחלק הוא יכול להתנועע אם מפרידים אותו כי יש לו מציאות לבדו:

(ב) **אבל מה שצריך להתעורר עליו אומרו במשל כו'.** מכאן עד סוף הפרק העיר המחבר שלש הערות על שלשה המשלים שאמר הרב בתנועה עצמית ומקרית והכרחית, כולן נכוחות וישרות, והשלישית הכי נכבדת; א) אומרו במשל אשר בעצמות כהעתק הגשם ממקום למקום, ואין המשל הזה צודק, יען שמצינו תנועה שאינה ממקום למקום והיא ג"כ תנועה עצמית, והיא תנועת הגלגל, שהגשם בכללו לא ימיר את מקומו שלא יעתק ממקום למקום, שהרי הוא בכללו נשאר תמיד במקומו הכללי, רק שהחלקים שבו משנים מקומם א"כ רק התנועה החלקית שבו היא ממקום למקום ולא תנועתו הכללית, א"כ לא תהיה התנועה עצמיית להגשם הגלגל בכללו, כי אם לחלקיו, והנה יתחייב מזה שתי קושיות, האחת שהרי כבר אמר שהתנועה החלקית היא רק במקרה ע"י תנועת הגשם הכללית העצמיית, והשנית איך יתכן לומר שתנועת הגלגל הכללית לא תהיה עצמותית שזה נגד האמת כמו שנבאר אח"כ; והנה הקושיא הראשונה לא הזכיר המחבר ורק הקושיא השנית הקשה, והטעם בזה נראה לי לפי שהקושיא הראשונה היא גלויה לכל שהיא סתירה לדבריו והיא מובנת מאליה, ועוד טעם אחר נ"ל כי הקושיא הראשונה היא רק קושיא וסתירה לדעתו שהוא סובר שתנועת החלק היא במקרה, אבל באמת דעת המחבר אינה כן כמבואר בכלל ב' (עיון ב' אות ה', ט'), אבל הקושיא השנית היא קושיא שזה נגד האמת לכל הדעות כמו שיבאר; והיוצא מן הקושיות האלה הוא שהמשל שאמר הרב על התנועה העצמית שהיא כהעתק הגשם ממקום למקום אין זה צודק, כי תנועת הגלגל שאינה ממקום למקום היא ג"כ תנועה עצמיית: **וזה חילוף מה שיראה.** ר"ל דאין לומר דבאמת תנועת הגלגל אינה תנועה עצמית זהו חילוף מה שיראה לפי

האמת

שיראה לנו: וזה שלמה שאנחנו נראה שהתנועה טבעית בגשמים בכלל. והיו הגשמים הפשוטים אשר תחת הגלגל היסודיים בעלי כובד וקלות מתנועעים תנועה ישרה. הנה גשם הגלגל בכללו שאינו מתואר בכובד וקלות. התנועה הטבעית לו הסבובית. ולזה היתה תנועה הסבובית לגלגל עצמותיית, ואם היה שלא יעתק הגלגל ממקום אל מקום בכללו, בהלוף מה שיראה מדברי הרב: וכן אמרו במשל אשר במקרה. בשחרות אשר בגשם אשר הוא בגודל מה. והוא נעתק מגודל אל גודל.

כבר

אוצר חיים

האמת, בין לדעת ארסטו הסובר שהתנועה הסבובית להגלגל היא רצונית תשוקיית, מפני שיש בו שכל ומשיג את השכל הנבדל מהומר אשר השפיע אותו, ומשתוקק להתדמות אליו ומחמת זה הוא מתנועע בסבוב תמיד כמש"כ המורה (בפ"ד מה"ב) באריכות, והמפרש קרשקש האריך שם להקשות על סברה זו וכן בפירושו על הקדמה ה' וי"ב; ובין לדעתנו שתנועת הגלגל הסבובית היא טבעית: וזה לפי שאנחנו נראה שהתנועה טבעית בגשמים בכלל כו'. ר"ל לפי שאנחנו חולקים על ארסטו לא לבד על תנועת הגלגל שאינה רצונית ותשוקיית להתדמות אל הנבדל, כי גם בסבות התנועות של הד' יסודות אנחנו חולקים עליו, שלדעת ארסטו חילוף תנועתם מה שיסוד זה מתנועע למעלה וזה למטה הוא מצד תשוקתם הטבעית להתדבק אל יסודם, ואנחנו חולקים עליו, שלדעתנו אין כאן כלל יסוד האש למעלה, תחת הגלגל, רק כל התנועות הם טבעיות לכל הגשמים בכלל, ר"ל בין הגשמים של הד' יסודות ובין הגשם החמישי של הגלגל כולם תנועתם טבעית, שכך הוטבע בהם זה הטבע, לא מצד איזו תשוקה להתדבק לאיזה דבר, לא תשוקה טבעית להיסודות ולא תשוקה שכלית להגלגל: והיות הגשמים הפשוטים כו'. הוא מפרש מה שנראה לדעתו בסבת התהלפות התנועות של הד' יסודות זה למעלה וזה למטה, הוא מצד שיש להד' יסודות טבע הכובד והקלות, דהיינו לארץ יש טבע הכובד, ולאש טבע הקלות, ולאויר ולמים טבע ממוצע, ע"כ הם מתנועעים תנועה ישרה זה למעלה וזה למטה, ולכך גשם הגלגל בכללו שהוא גשם חמישי שאין לו טבע הד' יסודות ואינו מתואר בכובד וקלות אין לו תנועה ישרה, רק יש לו טבע אחר והוא התנועה הסבובית, שזה טבעו המיוחד לו כמו שמיוחד טבע הכובד להארץ וטבע הקלות להאש: ולזה היתה תנועה הסבובית לגלגל עצמותית. ר"ל ולזה יתחייב בין לדעת ארסטו ובין לדעתנו, שתהיה תנועת הגלגל בכללו תנועה עצמיית, כי התנועה התשוקיית לארסטו ותנועה הטבעית לדעתנו איננה לא תנועה מקרית ולא תנועה חלקית רק תנועת עצמיית לכללות הגלגל, ואע"פ שאין תנועת הגלגל בכלל ממקום אל מקום עכ"ז היא תנועה עצמית, א"כ זהו חילוף ממה שיראה מדברי הרב; ולזה לא היה צריך הרב לומר שהתנועה העצמית היא העתקת הגשם ממקום למקום, רק העתקת הגשם בכללו, שהוא כולל הן ממקום למקום והן באותו מקום, מאח"כ התנועה במקרה או בחלק שהוא איננו מתנועע בעצמו כלל, לא ממקומו ולא במקומו, שהרי הוא נח במקומו:

וד"ע שמש"כ המחבר בזה שלדעתו הכובד והקלות שיש להד' יסודות הוא טבעיות, ומשמע שעכ"פ הוא מודה לדברי ארסטו שיש טבע הכובד וטבע הקלות, אלא שהוא חולק עליו באמרו שאין זה מטעם שישתוקקו אל יסודם, הנה באמת כתב המחבר כן לחלוק עליו גם לפי שטתו בעצמו, אבל לדעתו הוא חולק עליו לגמרי וסובר שאין כאן טבע הקלות כלל רק טבע הכובד לבדו, ולכל אחד מהיסודות כובד קלת רק שיתחלפו בפחות ויתר, כמו שיבאר זה בסמוך בהערה השלישית, ובדרך זה כתב ג"כ המחבר בענין זה גופא לקמן (בכלל ב' עיון א, אות ה') להשיג עליו תהלה לפי שטתו, ואח"כ הוא חולק על שטתו לגמרי; ומה שכתב המחבר שגם התנועה הסבובית להגלגל היא טבעית, כתב כן בכלל ב' (סוף פ"ה) ושם נדבר בזה אי"ה כי שם מקומו:

(ג) ג) **וכן אמרו במשל אשר במקרה בשחרות אשר בגשם. אשר הוא בגודל מה.** ר"ל גם המשל שהביא לתנועה המקרית כמו שיאמר בשחרות אשר בגשם אינו צודק כ"כ לפי שהוא בגודל מה, שאע"פ שהמראה מצד עצמה הוא דבר שאין בו ממש וכמו שכתב המורה (בפע"ג בהקדמה החמישית) לענין אחר, שאנחנו כשנשחוק הפיטדה הירוקה ביותר שאנו קורים ביטריאולי [הוא קנקנתום שכתבו התוס' בגיטין י"ט. שהיא קרקע ירוקה והיא כזכוכית ובערוך לועזו ויטריאול"ין] תשוב אבק לבן עכ"ל, א"כ מוכח שהמראות מצד עצמם הם דברים בלתי ממשיים עכ"ז הוא שוכן בתוך הגשם ותופס קצת ח"ק וגודל מה בעומק הגשם, וא"כ אף שהוא דבר בלתי ממשיי עכ"פ הוא דבר הנמצא בתוך הגשם, וא"כ היה לקרות תנועת השחרות תנועת החלק: **והוא נעתק מגודל אל גודל.** בזה הקשה עוד קושיא אחרת, והוא שמצינו בתנועת השחרות גם תנועה עצמיית כי הוא דבר שיכול להיות נעתק ממקום למקום שהשחרות של גשם זה הוא יכול להשחיר גשם אחר. כמו שעושים הצבעים, א"כ הרי השחרות בעצמו נעתק ממקום למקום:

אמר המפרש הקושיא הראשונה הע"ר עליה המפרש קרשקש במורה ותירצה וז"ל ואם יטעון טוען איך לא נקרא זה תנועת החלק כשיב שהוא אינו חלק מחלקי העצם עכ"ל והקושיה השנית העיר עליה ג"כ

הקרשקש

כבר יאמר התנועה אשר במקרה. גם בנקודה אשר בתכלית הגשם: ואם איננה בגודל כי אם בתכלית: ואולם אמרו במשל אשר בהכרה. כתנועת האבן אל המעלה. נמשך לדעת השני המפורסם. אשר ליסודות תנועות טבעיות הפכיות. כתנועת האבן אל מטה ותנועת האש למעלה. ושפטו מפני זה. שהיסודות הד׳ לאחד מהם והוא הארץ כובד מוחלט. ולאש קלות מוחלט. ולאויר ולמים כובד וקלות צרופי: והדעת הזה לפי מה שיראה לא התבאר. ולא יתבאר. וזה, שיש לאומר שיאמר. שלכל אחד מהיסודות כובד מה אלא שהם מתחלפים בפחות ויתר: ואמנם היות תנועות האש למעלה לכובד האויר אשר ידחה אותו למעלה. כאשר יקרה לאבן אשר תוך הכור אשר בו זהב. או עופרת מותך. או כסף. שיתנועע אל מעלה

למה

אוצר חיים

הקרפקס גס ותרלה, הלא שכתב זה כסגנון אחר, וזה תיכן דבריו, כי מה שהספהרות נעתקה ממקום למקום אין זה הספהרות בעצמה, כי אין לה מציאות בפני עצמה ולא תנועה, רק הליאה או האבק של הגבע הנושא את הספהרות הוא נעתק ממקום למקום, עד כאן: כבר יאמר התנועה אשר במקרה גם בנקודה אשר בתכלית הגשם כו׳. ר״ל ובאמת היה יכול הרב לומר מכל יותר נאות בתנועה המקרית, שאינו תופס מקום בגשם כלל, והוא בנקודה אשר בתכלית הגשם, שהנקודה התכליתית אינה תופסת מקום כלל בגשם ואינה חלק מהגשם, והיא מתנועעת במקרה ולא בעצם, וכן כתב המחבר לקמן סוף פרק ז׳:

(ד) ג) **ואולם** אומר במשל אשר בהכרח בתנועת האבן אל המעלה נמשך לדעת השני המפורסם. כ״ל שצריך לומר לדעת היוני המפורסם, וכונתו על ארסטו ולא קראו כאן בשמו רק בשם יוני המפורסם, יען כי כאן מתמרמר המחבר על טעתו ביותר, ועוקר אותה מעיקרה ברב אונים ואומץ כח, וע״כ קראו כאן יוני המפורסם לאמר שהיא רק חכמה יונית, והיא זמורת זר בחכמת ישראל, וכן קראו למעלה בסוף הקדמת הספר באמרו ויסוד הטעות והמבוכה הספען בדברי היוני וטעם הגהתי מוכן בפשיטות כי איך יקרא דעת זאת דעת השני והוא לא הזכיר תחלה כלל דעת ראשונה, ואין לומר שהוא מכוין על דעתו שהוא עתיד לבאר בזה שהרי עדיין לא הזכירה, ועיד שהיא שניה ולא ראשונה, וגם אין זה מסגנון הלשון כלל, ע״כ הדבר ברור כמו שהגהתי; והנה יאמר המחבר שמש״כ הרב שהתנועה ההכרחיית היא כתנועת האבן למעלה, ומשמע מדבריו שתנועת שאר היסודות למעלה אינה הכרחיית, רק שהם מתנועעים למעלה בטבעם, הנה נמשך הרב בזה לדעת ארסטו, שיש ליסודות תנועות טבעיות הפכיות כתנועת האבן אל מטה ותנועת האש למעלה, ואחר שיש לכל אחד טבע הפוך מהשני, ע״כ שפטו מזה שיש שני טבעים הפוכים טבע הכובד וטבע הקלות, ואין הקלות העדר הכובד כי אם טבע מיוחד בפ״ע, כי אם היה הקלות רק העדר הכובד לא היה האש מתנועע כלל לא למטה ולא למעלה, והוא נקרא כח הקלות, וע״כ אמרו שהארבעה יסודות לאחד מהם והוא הארץ יש כובד במוחלט ר״ל תכלית הכובד שאין כובד גדול ממנו, ולהאש יש כח קלות מוחלט שהוא עולה למעלה מן הכל ואין דבר למעלה ממנו תחת גלגל הירח, ולאויר ולמים יש כח כובד וקלות צרופי, ר״ל שהכובד שלהם אינו כובד כמוחלט רק שהוא כבד יותר נגד האחר, שהמים הם כבדים יותר נגד האויר והם קלים נגד הארץ, וכן האויר הוא קל נגד המים וכבד נגד האש: והדעת הזאת לפי מה שיראה לא התבאר אמתתה ולא יתבאר לעולם. ר״ל הדעת הזאת של ארסטו לא תתבאר לעולם, אבל אפשר שתתבאר ההפך מדעתו וכדעת המחבר, וכן הוא באמת, כי מצאו חכמי הטבע האחרונים כדעת המחבר כמו שכתבתי לקמן (בכלל ב׳ עיין א׳ אות ה׳) בארוכה קצת: וזה שיש לאומר שיאמר שלכל אחד מהיסודות כובד מה כו׳. ר״ל שאין כאן שני טבעים הפוכים הכובד והקלות, רק טבע אחד והיא כח הכובד לבדו, היורד למטה, ולכל אחד מהיסודות כובד מה אלא שהם מתחלפים בפחות ויתר, שלהארץ יש כח הכובד יותר מהמים והמים מהאויר והאויר מהאש, ואין כאן כח הקלות כלל אשר יניע בטבעו את האויר ואת האש למעלה, ומה שהאש מתנועע למעלה היא לפי שהאויר הוא כבד ממנו ויורד למטה על מקומו, ויגרש מפניו את האש, ע״כ מוכרח האש להיות נדחה מפניו ולעלות למעלה מן האויר, כאשר יקרה לאבן אשר תוך הכור אשר בו זהב או עופרת או כסף מותך שהאבן יתנועע למעלה על המתכת המותכת לפי שכובד המתכת ידחהו למעלה כי הם יקחו את המטה להיותם כבדים מן האבן; וראה איך השב שלשה מיני מתכות אלה כסדרם, זהב, עופרת, כסף, כי הזהב כבד מן העופרת ומן הכסף, והאבן כובדו פחות מכולן, כי מדה קטנה המחזקת מים במשקל 1. לאטה, יהיה כמדתו בזהב משקל $19\frac{3}{10}$ לאטה! ובעופרת $11\frac{1}{3}$, ובכסף $10\frac{1}{2}$; ועיין באורך בבאור גלה ישראל על ספר רוח חן פרק א׳, ובהמנוחה והתנועה פרק ג׳; וכדמות זה יקרה אל האויר ואל המים שהאויר נדחה למעלה מפני המים

למה שבובד המתכות ידחהו: ובדמות זה יקרה אל האויר ואל המים: וכבר יראה זה למה שבאשר הפרנו בארץ ירד בחפירה האויר ונתמלאת ממנו. ואם היה שאפשר לטוען שיטעון. שזה ממנו להמנע הרקות תוך הגלגל. אבל איננו נמנע שיהיה זה לכובד היסוד. ואולם איך שתהיה, תנועת האבן למעלה. הנה על כל פנים מפאת מכריח. כמו שבא במשל: ודי בזה הערה בזה הפרק:

פרק ז' בבאור ההקדמה הז' האומרת. שכל משתנה מתחלק [ולזה כל מתנועע מתחלק] והוא גשם בהכרח. וכל מה שלא יתחלק לא יתנועע ולא יהיה גשם כלל: הנה ההקדמה הזאת כוללת חמש הקדמות. הא' שכל משתנה מתחלק. הב' שכל מתנועע מתחלק. הג' שכל מתנועע הוא גשם בהכרח. הד' שכל מה שלא יתחלק לא יתנועע: הה' שכל מה שלא יתחלק איננו גשם: ואמנם הד' והה' מבוארות מעצמן. אם הד' מבוארת בהפך הסותר מהב'. וזה שכאשר התבאר שכל מתנועע מתחלק והיא ההקדמה הב'. יתחייב מהפוך הסותר. שמה שלא יתחלק לא יתנועע. והוא הד'. והה' מבוארת מגדר הגשם. והיותו מכמה המתדבק:

ואמנם

אוצר חיים

המים הכבדים ממנו שיורדים מטה, וכן המים נדחים למעלה מן הארץ מפני שהארץ כבדה מהם: וכבר יראה זה. שיש להביא ראיה שיש כובד להיסודות ואין להם טבע הקלות לפי שכאשר חפרנו בארץ אז ירד האויר שלמעלה אל המטה לתוך החפירה ונתמלאה החפירה אויר, ומזה מוכח שיש להאויר כובד מה ואין לו קלות כלל, דלדעת ארסטו שהאויר יש לו כובד וקלות צרופי, א"כ היה כח הקלות מושכו למעלה ולא היה מניחו לרדת למטה לתוך החפירה והיה מחויב להיות במקומו כי מדוע יתגבר עתה כח הכובד שלו על כח הקלות שלו למשוך אותו אל החפירה, ובפרט שכח הקלות שבו הוא מרובה מכובדו שהרי האויר הוא קרוב אל האש יותר מאל הארץ, ע"כ מוכח מזה שלהיסודות ישנו רק כח כובד מה לבדו ואין כאן כח הקלות כלל, ולכך כשחפרנו בארץ ופנינו את הארץ ממקום הזה יורד שמה האויר: **אם היה אפשר לטוען שיטעון.** ר"ל אף שיש לדחות ראיה זו. כי לדעת ארסטו הטעם שיורד האויר לתוך החפירה הוא לפי שמן הנמנע שיהיה בעולם מקום ריק מכל דבר כמבואר לעיל (בפרק א מין א), וע"כ יתחייב שירד האויר למטה למלאות הריקות: **אבל איננו נמנע שיהיה זה לכובד היסוד.** כמו שאמרנו, ובפרט לדעת המחבר (בכלל ב' עיין א) שחולק על ארסטו ואמר שמליאות הריקות אינו נמנע, א"כ הטעם של ירידת האויר לחפירה הוא בהכרח מטעם הכובד שיש להיסוד, וכבר כתבנו בכלל ב' (עיין א' אות ה') שחכמי הטבע האחרונים מצאו שהוא כדעת המחבר; והנה לפי דעתנו זאת תהיה רק התנועה למטה טבעית מטבע הכובד היורד למטה, אמנם תנועת כל היסודות העולים למעלה הן רק תנועות הכרחיות שנדחים לעלות למעלה מפני היסוד היותר כבד המגרשם ממקומם המטה אל המעלה; — וכבר כתבנו שגם **הגלות והלחץ של האומה** הישראלית בין העמים היא סבה להתעלותם למעלה, והוא נוסף ג"כ על החק הטבעי הכללי הזה שיסד הבוי"ת בבריאת עולמו. שתנועת כל העולים למעלה היא בסבת לחצם, והוא בספרנו דברי ירמיהו (דרוש ז) הנקרא „רחל מבכה על בניה", והכרח כזה מלבד שלא יגונה, כי אם ישובח שהוא לאות על מעלתו ומדרגתו; — וא"כ מש"כ הרב שהתנועה ההכרחיית היא כתנועת האבן אל המעלה, דמשמע דתנועת היסודות למעלה הן טבעיות הוא רק לדעת ארסטו: **ואולם איך שתהיה** עכ"פ **תנועת האבן למעלה היא מפאת מכריח כמו שכתב הרב במשל**, וזה לכל הדעות, **ודי בזה הערה בזה הפרק.**

אמר המפרש ראוי להתפלא על רוחב דעתו ועומק תבונתו של המחבר, איך שהמחבר הרב החסיד ז"ל אשר היה בזמן הריב"ש בעוד שהפילוסופיא של ארסטו היתה שלטת בארץ וגם אחריו איזו מאות שנים ולא הרהיב איש עוז לחלוק על דעותיו, יצא לחלוק עליו ולהרוס את כל שטתו בענין תנועת היסודות וכח הכובד, ולבנות שטה חדשה ברוח מבינתו, וגם נשא דעו למרחוק אשר החכמים האחרונים יתנו לפעלו צדק, כי כה אמר מפורש בדבריו לעיל על דברי ארסטו בזה, כי הדעת הזאת לא התבאר „ולא יתבאר", וכן היה, שאחר איזו מאות שנה מצאו חכמי הטבע כדברי המחבר כמו שכתבנו לעיל:

פרק ז בבאור ההקדמה הז' האומרת שכל משתנה מתחלק, [ולזה כל מתנועע מתחלק] והוא גשם בהכרח, וכל מה שלא יתחלק לא יתנועע, ולזה אי אפשר שיהיה גשם כלל; הנה ההקדמה הזאת כוללת המש הקדמות כו' עד וההו' מבוארת מגדר הגשם והיותו מכמה המתדבק. ר"ל ההקדמה הה' האומרת שכל מה שלא יתחלק אינו גשם הבאור בזה הוא

כך

ואמנם הראשונות צריכות באור. אולם הא' נתחבטו בה המפרשים, לפי שארסטו יסד בה המופת בוי מהשמע. למה שהמשתנה מחוייב. שיהיה מקצתו במה שממנו. ומקצתו במה שאליו. וזה כי בהיותו במה שממנו הוא נח בלתי משתנה עדיין: וכשהוא במה שאליו הוא נח כבר השתנה. ואי אפשר להיות כלו במה שממנו. וכלו במה שאלו יחד. יחוייב אם כן שיהיה מקצתו במה שממנו ומקצתו במה שאליו. ומה שזה דרכו הוא מתחלק בהכרח:

ולפי

אוצר חיים

כך, לפי שכל גשם יש לו כמות, והוא כמה המתדבק, כי יש עוד כמות הנקרא כמות הבלתי מתדבק והוא קיבוץ דברים נפרדים, לזה אמר שהכמות של גשם אחד הוא כמות המתדבק, והנה ודאי שכל כמות הוא יכול להתחלק, וע"כ יתחייב שכל גשם מתחלק, ומה שלא יתחלק אין לו כמות, וכל שאין לו כמות אינו גשם, והרש"ט לא כתב באור על זה למה יתחייב שכל שאינו מתחלק אינו גשם, אולם כאן הוא מבואר: אולם הא' נתחבטו בה המפרשים. ר"ל מה שאמר שכל משתנה מחויב שיהיה מתחלק עמלו המפרשים לבאר את המופת שעשה ארסטו על זה: לפי שארסטו יסד בה המופת בששי מהשמע. לפי שהמשתנה מחויב שיהיה מקצתו במה שממנו ומקצתו במה שאליו, למשל, המשתנה מלבן לשחור, יקרא הלבן מה שממנו יתנועע והשחור מה שאליו יתנועע, לפי שאליו יתנועע להיות שחור, ואמר שהשנוי מחויב להיות האמצעי אשר יתקבלו בו שני חלקים משני קצותיו, דהיינו שיהיה בו מקצת לבן ומקצת שחור: וזה, כי בהיותו כו'. ר"ל כי בהיות הדבר לבן לגמרי הוא נח ואין בו השתנות עדיין, וכאשר הגיע השנוי אל מה שאליו ונעשה שחור הוא ג"כ נח מפני שכבר נשלם ההשתנות וא"כ אי אפשר לומר שההשתנות נמצא באחד משני קצותיו לא בקצה מה שממנו ולא בקצה מה שאליו, וכבר זכר דבר זה גם לעיל (פרק ה', אות ב בסופו): ואי אפשר שיהיה כולו במה שממנו וכולו במה שאליו יחד. ר"ל וגם אי אפשר לומר שההשתנית נמצא כולו בזה וגם נמצא כולו בזה, כי זה אי אפשר שהוא שני הפכים בנושא אחד, והנה כאן חסר עוד הלוקה שלישית, ובודאי הוא חסרון הדפוס, וזה, ואי אפשר שההשתנות לא יהיה לא יהיה כלל באחד מהם, כיון שאין אמצעי בין מה שממנו ובין מה שאליו, וכן הוא ברש"ט ובקרשקש כאן, ובאורו, שאמצעי כזה אשר אין בו קצת מה שממנו וקצת מה שאליו, הוא בלתי נמצא בין שני הקצוות הללו, למשל, יש דברים שאין בהם אמצעי כלל, כמו בין האמת והשקר אין אמצעי, כי לא נמצא דבר אשר לא יהיה אמת וגם לא יהיה שקר, רק אמצעי דז"א, כי מה שאינו אמת הוא בהכרח שקר, ע"כ האמת והשקר הם שני קצוות בלא אמצעי ביניהם, אמנם המחויב והנמנע הם שני קצוות ויש ביניהן אמצעי, שאינו מחויב, וגם אינו נמנע, רק הוא אפשרי, א"כ האפשרי הוא האמצעי בין המחויב והנמנע, והנה האפשרי הוא אמצעי בין שני הקצוות, ואינו כליל משני הקצוות קצת מן המחויב וקצת מן הנמנע, כי אין בו כלל לא חיוב ולא נמנע רק הוא אפשר, והנה אמצעי כזה שהוא דבר בפני עצמו, הוא שייך רק בדבר שאינו תנועה מתנועעת מאחד הקצות אל השני, אבל ההשתנות שהיא תנועה המתנועעת מקצה זה להקצה השני לא יתכן שתהיה אמצעי כזה כאשר יתבאר, וז"ש כאן, שאיו אמצעי בין מה שממנו וביו מה שאליו, ר"ל אמצעי כזה הוא בלתי נמצא אצלו, רק בהכרח הוא אמצעי הכלול משני קציתיו, מקצתו מה שממנו ומקצתו מה שאליו. ומה שזה דרכו הוא מתחלק בהכרח. כי הלא תוכל לחלק אותו לשני חלקיו לקצת מה שממנו ולקצת מה שאליו; אמנם הטעם למה אי אפשר שיהיה ביניהן אמצעי כזה שהוא דבר בפני עצמו, הוא זה כי אם נאמר למשל שמראה הירוק הוא אמצעי בין הלבן והשחור, ובו נמצא התנועה של ההשתנות, עדיין תקשה כי בשניי מלבן לירוק הוא ג"כ שנוי משני קצוות נחים, דהיינו מקצה לבן לקצה הירוק, א"כ כשהגיע השנוי אל הירוק כבר הוא נח, וכבר אמרנו שבקצה הנח א"א שתמצא התנועה, א"כ אתה צריך לבקש מקום להתנועה באמצעי שבין הלבן והירוק, והנה אם תוכל למצוא אמצעי בין הלבן ובין הירוק ותאמר שמראה הצהוב הוא האמצעי בין הלבן והירוק, עדיין תקשה הקושיא הראשונה עצמה, שגם הלבן והצהיבות הם שני קצוות נחים ולא תמצא בהם התנועה וצריכים לאמצעי ביניהם, וכן לעולם לבב"ת, וא"כ לא תמצא האמצעי לעולם שבו תהיה התנועה של ההשתנות, ועיקר הטעם השכלי בזה הוא כך, כי לא שייך לומר שהתנועה היא באמצעי בין מה שממנו למה שאליו, שאין כאן אמצעי כלל, כי לאיזה דבר שהתנועה תגיע אליו, אפילו להדק היותר פחות, הרי הוא עצמו גבול מה שאליו, וא"כ איננו אמצעי, וכל מה שהתנועה הולכת ומתנועעת הוא תמיד מגבול מה שאליו הראשון לגבול מה שאליו השני וכן אל השלישי וכן לבב"ת, ולא ימצא כאן אמצעי אשר לא יהיה הוא בעצמו ג"כ גבול מה שאליו, וא"כ איה המקום למציאת התנועה, א"כ מציאות התנועה שבין שני הקצוות הוא בהכרח לא באמצעי כזה שאינו כלול שני הקצוות, רק שהוא קצתו במה שממנו וקצתו מה שאליו, וז"ש הרש"ט ואי אפשר שלא יהיה ההשתנות באחד מהם, אחר [כצ"ל] שאין אמצעי בין מה שממנו ובין מה שאליו תהיה התנועה ראשונה עכ"ל, ר"ל שלא

נמצא

ולפי שהבאור הזה לא יכלול אלא המשתנה בזמן. אבל המשתנה בזולת זמן כתכליות השינויים והתנועות. לא יצדק עליו זה: והיה הבאור א"כ חלקי. היה אלכסנדר יראה שכל משתנה בזמן. והמשתנה בזולת זמן הוא בחוש לבד. אבל הוא בזמן ולא יורגש למעוטו. והיא סברא נפסדת מבוארת הבטול: ואולם תמסטיוס קבל מציאות משתנה בזולת זמן. אלא שלמה שמשתנה בזולת זמן הוא נמשך למשתנה בזמן היה הבאור כולל: ואולם אבובכר ן' אלציג עם שקבל ג"כ מציאות משתנה בזולת זמן. והוא המשתנה מהעדר אל מציאות. בחול הצורה בהומר פי' המשתנה באיך. כחם שיתקרר

וכקר

אוצר חיים

נמצא אמצעי שבו תהיה מציאות התנועה ראשונה קודם שתגיע לגבול מה שאליו, כי כל אמצעי הוא בעצמו גבול מה שאליו, ע"כ התנועה היא בהכרח מקצתה מה שממנו ומקצתה מה שאליו; והנה הקרשקש האריך ג"כ בבאור זה ולשונו קשה ההבנה בזה מאד, ושלא להאריך בבאור דבריו אכתוב רק את תוכן הדברים לפי מה שנלענ"ד, יאמר, כי התנועה צריכה להיות תחלה וראשית להדבר אשר אליו תתנועע, למשל אם תתנועע אל השחרות צריכה התנועה להיות התחלת השחרות, אבל האמצעי שאין בו קצת ממה שאליו, אינו התחלה למה שאליו, ע"כ יתחייב שהתנועה היא קצת במה שממנו וקצת במה שאליו:

(ב) **ולפי** שהבאור הזה לא יכלול אלא המשתנה בזמן אבל המשתנה בזולת זמן כתכליות השנוים והתנועות לא יצדק עליו זה. הנה כבר כתבנו לעיל בפ"ד שיש שנוים פתאומים שהם נעשים בזולת זמן והוא השנוי שבהויה והפסד שהביצה כשנשתנה להיות אפרוח הוא נשתנה בזולת זמן, שלא תחול עליה צורת האפרוח מעט מעט בהדרגה רק בבת אחת פתאום, רק שצריכה הביצה שתהיה תחלה מוכנת מעט מעט עד שתהיה ראויה לקבל השנוי הפתאומי דהיינו צורת האפרוח, וכן השנוים שבשאר ז' מאמרות כולם הם שנוים פתאומיים כמבואר שם (אות קטן א' בסופו) וכאן הוסיף המחבר עוד שנוים פתאומיים. והם כתכליות השנוים והתנועות, ופירוש זה, כי גם השנויים ההדרגיים שהם נעשים בהדרגה מעט מעט במשך איזה זמן, אך תכלית השנוי נעשה פתאם בזולת זמן, וכמש"כ המחבר לקמן בפרק זה, שהשנוי אשר באיך, להם תכלית שנוים בזולת זמן, וזה, שהשחור המתלבן כשיגיע לתכלית תנועתו דהיינו כשתשלם תנועת ההתלבנות שיהיה הדבר בתכלית הלובן. הנה תכלית הלובן נעשה פתאם בזולת זמן עכ"ל בבאור קצת, והטעם בזה נראה לי לפי שכל מה שנעשה בזמן הוא בהכרח מתחלק לקודם ומתאחר כהתחלקות הזמן שבו נעשה הדבר, והתכלית הוא בלתי מתחלק, כי אם היה מתחלק לקודם ומתאחר, היה רק המתאחר התכלית ולא הקודם, כי התכלית הוא האחרון, א"כ מבואר שתכלית ההתלבנות הוא נעשה בזולת זמן; ואמר כי על המשתנה בזולת זמן לא יצדק עליו הבאור שעשה שכל משתנה הוא קצתו במה שממנו וקצתו ממה שאליו, וא"כ היה הבאור חלקי ר"ל שהמופת הזה שעשה אינו מופת על כל ההקדמה רק על חלק ממנה, כי הלשון שאמר ארסטו שכל משתנה מתחלק משמע על כל המשתנים שבכלל המשתנים הם גם השנוים הפתאומים: **היה אלכסנדר יראה שכל משתנה בזמן.** ומחמת הקושיא הזאת שפט אלכסנדר שבאמת כל משתנה הוא בזמן ואין כאן שנוים פתאומים, כי גם המשתנה בזולת זמן הוא רק שלא יורגש בחוש את שעור הזמן למעוטו, אבל באמת היא סברה נפסדת מבוארת הביטול כי בודאי השנוי מהעדר למציאות הוא בזולת זמן, כי אין אמצעי בין ההעדר והמציאות: **ואולם תמסטיוס קבל מציאות משתנה בזולת זמן, אלא לפי שהמשתנה בזולת זמן הוא נמשך למשתנה בזמן,** כי הוא צריך תחלה להכנות מתנועות הנעשות בהדרגה, כמבואר לעיל (פ"ד אות קטן א' בסופו), ע"כ היה הבאור כולל, אך כנראה שאר המפרשים לא ניחא להו בזה, כי לשון כל משתנה הוא מתחלק, משמע שמצד שהוא משתנה הוא מחויב להיות מתחלק, ולא מצד שהוא נמשך ממשתנה בזמן: **ואולם אבובכר ן' אלציג עם שקבל ג"כ מציאות משתנה בזולת זמן, והוא המשתנה מהעדר אל מציאות בחול הצורה בחומר,** ונ"ל אולי דלא דוקא קאמר בחול הצורה בחומר דהיינו בהויה והפסד, דהוא הדין בשאר הז' מאמרות הוא מודה ג"כ שהם שנוים בזולת זמן כמבואר לעיל, **פירש המשתנה באיך.** ר"ל הוא תירץ את הקושיא ואמר שמ"ש ארסטו כל משתנה מתחלק היינו כל משתנה באיכות, ולא על שאר המשתנים, והטעם בזה נראה לי, כי השנוי באיכות נקרא בשם שנוי סתם כמש"כ המורה בהקדמה ד' שכתב המחבר לעיל בפרק ד' וז"ל וימצא במאמר האיכות והוא ההשתנות ועיין שם מש"כ בבאורנו (אות א) אבל שאר השנוים אינם נקראים בשם שנוי סתם, גם השנוים שבד' מאמרות והם הכמה והאנה אינם נקראים שנוי סתם וכ"ש השנוים הפתאומים: והנה מ"ש שאומרו כל משתנה מתחלק קאי רק על המשתנה באיכות, נראה לי דלא בא לאפוקי שהמשתנה בכמות והוא הצמיחה וההיתוך, או המשתנה באנה, והוא תנועת ההעתק עליהם לא נאמר הכלל הזה כל משתנה מתחלק, דאדרבא עליהם יצדק המופת שעשה ארסטו יותר שהתנועה שלהם היא מקצתו מה שממנו ומקצתו מה שאליו, כי הלא התנועה של הכמות מן הקוטן אל הגודל הוא נראית בחוש, וכ"ש תנועת ההעתק היא נראית בחוש יותר

מתנועת

וכקר שיתחמם. שזה יהיה בזמן בהכרה: ואולם ן' רש"ד דקדק עוד. כי למה שתכליות השנויים אינם

אוצר חיים

מתנועת האיכות וכמבואר לעיל (בפ"ד בסופו) אך עליהם לא הוצרך ארסטו לעשות מופת שהם מתחלקים, כי הלא הכמה והאנה הם דברים הנראים בחוש שהם מתחלקים, שהרי הכמה הוא גשם וכן האנה הוא גשם, והגשם הוא מתחלק, וזה אינו צריך באור, וכמ"ש המחבר כאן בתחלת הפרק שההקדמה הה' מבוארת מגדר הגשם והיותו מכמה המתדבק, הרי שזה דבר פשוט שהגשם והכמה מתחלק, ולא הוצרך ארסטו לעשות מופת רק על המשתנה באיכות הוא מתחלק, מעתה מתורצת הקושיא שהק' שהבאור שעשה ארסטו הוא רק חלקי שאינו כולל את כל ההקדמה, שז"א שבאמת ההקדמה אינה מדברת רק על המשתנה באיכות שהוא נקרא שנוי סתם, ועל המשתנה באיכות הוא באור כולל, כי השנוים הפתאומים אינם בכלל ההקדמה מפני שהם אינם שנוים באיכות; אולם המחבר בסמוך הקשה על זה ואמר שעדיין אין הקושיא מתורצת, כי בזה מתורץ רק שהשנוים הפתאומים של הויה והפסד וכן השנוים הפתאומים שבשאר מאמרות אינם בכלל ההקדמה, מפני שאינם שנוים באיכות, אבל הלא גם באיכות גופא יש שנוים פתאומים והם תכלית השנוים של האיכות הם בזולת זמן כמו שכתבנו לעיל, וז"ש המחבר בסמוך ולא אדע מה הרויח אבובכר במה שפירש המשתנה באיך, כי הוא מבואר שהשנוי אשר באיך להם תכלית שנוים בזולת זמן, וזה, שהשחור המתלבן בתכלית תנועתו היה לבן בזולת זמן; ולענ"ד נראה לתרץ דעת אבובכר דסובר כי בשם המשתנה לא יקרא כי אם ההשתנות בעצמה בעת שהיא בהשתנות ולא תכלית השנוים, כי הם בשם תכלית שנוים יקראו ולא בשם משתנים, והנה גם הרש"ט כתב לתרץ קושית המפרשים הנ"ל כענין זה וזה לשונו בד"ה אמר ש"ט דע כו' כי אתה כשתבין משתנה תבין שעדיין לא נשלם ההשתנות, א"כ השנוים הבלתי זמניים אי אפשר שיקראו שנוים כו' והבן זה כי בזה יבוטלו קושיות רבות עכ"ל. והנה הרש"ט הוא מפרש מלת משתנים על כל המשתנים לא על האיך בלבד כי גם הכמה והאנה בכלל כל משתנה מתחלק, ורק השנוים הפתאומיים אינם בכלל משתנים, וכן תכלית השנוים שהם ג"כ שנוים פתאומיים אינם בכלל משתנים; והנה באמת כבר כתב המחבר סברה זו לעיל בפ"ד אות ג' שלכל שנוי יש שתי בחינות אם מצד נושא השנוי והם השנוים בזולת זמן, ואם מצד חומר השנוי דהיינו בהשנוים בזמן והם בכמות ובאיכות ובאנה וכתב זה לענין דלעיל, והרש"ט כתב כאן הדברים האלה ממש להרץ קושיא זו דמשתנה נקרא כאן רק חומר השנוי בעת שהיא בהשתנות והם רק המשתנים בזמן שיש להם חומר השנוי, אבל השנוים הפתאומיים וכן תכלית השנוים הם רק שנוים בבחינת נושא השנוי ואין להם חומר השנוי, אולם אבובכר ן' אלציג לא חילק בכאן לומר שהשנוים אינם נכללים במלת משתנים, ע"כ הוצרך לתרץ שמלת משתנים קאי רק על המשתנה באיך ע"כ אין נכללים בו השנויים הפתאומיים, אמנם תכלית השנוים שבאיכות גופא בזה הוא סובר ג"כ שאינם בכלל השתנות רק בשם תכלית שנוים יקראו, והטעם לחלק בין השנוים הפתאומיים ובין תכלית השנוים, הוא זה, כי השנוי הפתאומי של ההויה וההפסד שנעשה מהביצה אפרוח אע"פ שהוא ג"כ בא בתכלית וסוף של השנוים הקודמים של הביצה שע"י ההכנות של השנוים הקודמים נעשה הביצה מוכנת לקבל צורת האפרוח פתאום, אך השנוי הפתאומי הזה דהיינו צורת האפרוח איננו כלל ממין השנוים הקודמים של הביצה, ע"כ אינו נקרא בשם תכלית השנוים הקודמים, רק בשם שנוי פתאומי יקרא, וכן הוא ג"כ בשאר השנוים הפתאומיים, אין השנוי הפתאומי ממין השנוים של ההכנות שלו, כי נתינת הכסף להעבד לקנותו שהיא הכנה להשנוי הפתאומי שיקרא בשם ההצטרפות אדון ועבד, אין המאמר המצטרף אדון ועבד ממין השנוי הקודם שהוא נתינת הכסף לקנות, ששנוי הקנין הוא ממאמר האיכות, וע"כ השנוי של קבלת התואר אדון ועבד איננו ממין השנוי של ההכנה שלו, ולזאת לא יקרא השנוי אדון ועבד בשם תכלית השנוי הקודם, רק בשם שנוי פתאומי יקרא, משא"כ תכלית השנוים של השנוים ההדרגיים שהתכלית האחרון הוא ממין השנוי הקודם לו כמו מה שכתב המחבר שהשחור המתלבן כשיגיע לתכלית תנועתו דהיינו כשתשלם תנועת ההתלבנות אז יהיה תכלית הלובן נעשה בזולת זמן, שהשנוי הפתאומי הזה הוא תכלית הלובן והוא ממין התנועה הקודמת שהיא ההתלבנות, ע"כ השנוי הזה יקרא רק תכלית השנוי הקודם ולא יקרא בשם שנוי, ועל החילוק הזה נתעוררתי מדברי הרש"ט שכתב שם על דברי אבן רש"ד שהביא המחבר לקמן בסמוך, אלא שהוא כתב שם בסגנון אחר, והתבאר בזה בע"ה היטב התירוץ של אבובכר בטוב טעם, אשר גם המחבר לא כתב עליו השגה רק ולא אדע מה הרויח אבובכר, וכן בכלל ב' (פרק ד) כתב שנראה שגם אלתבריזי נמשך לדברי אבובכר בפירוש דברי ארסטו בזה:

(ג) **ואולם** אבן רש"ד דקדק עוד. ר"ל בענין השנוים הפתאומים יאמר כי תכלית השנוים אינם שנוים באמת, כי אז הם נחים, ר"ל כי התכלית הוא סוף התנועה, וסוף התנועה הוא הפסק התנועה, וא"כ הוא מנוחה, כי המנוחה הוא הפסק התנועה והנה הרש"ט הביא דבריו באריכות יותר, כי התכלית והסוף בכל דבר גשם הוא ענין בלתי נמצא בפני עצמו, כמו הנקודה בסוף הקו שהיא תכלית הקו ואין לה מציאות בפני עצמה, ע"כ מבואר בתכלית השנוים אינם שנוים, ולזאת הוא מוכיח שגם השנוים הפתאומיים אינם שנוים, יען שהם נעשים „בעתה" והעתה הא אין לו מציאות בפני

עצמו

אינם שנויים באמת. כי אז הם נחים. באור ארסטו כולל המשתנה באמת. והיה המשתנה כולל כל כוגי השנוי: ולא אדע מה הרויח אבובכר במה שפירש המשתנה באיך. כי הוא מבואר שהשנוי אשר באיך להם תכליות שנויים בזולת זמן. וזה שהשחור המתלבן, בתכלית תנועתו. היה לבן בזולת זמן: ואיך שהיה הנה יראה שהרב לקחו לפי דעת ב"ר ולזה חייב מאמרו כל משתנה מתחלק. [ולזה כל מתנועע מתחלק]. וזה למה שהמשתנה כבר יכלול כל מיני השנויים. וכמו שבאר בהקדמה הרביעית. ולזה נתאמתו שתי ההקדמות הראשונות: ואולם הג' אמרו שכל מתנועע גשם היא מבוארת מאד. וזה שאם נקח התנועה בפרט. כמו שפירש הרב שהיא התנועה באנה. הנה למה שהאנה ייחד מקום. והמקום הוא מיוחד לגשם. הוא מבואר שהמתנועע גשם: ואם נקח התנועה כוללת כל מיני השנוי. להיות כלם צריכין אל נושא

גשמי

עצמו כי הוא תכלית הזמן העבר והתחלת הזמן העתיד, ע"כ גם השנויים הפתאומיים הם רק תכליות שנוים, ואף שתכלית השנוי הזה איננו ממין השנוי הקודם כמו השנוי מה שנעשה מהבילה אפרוח איננו כלל ממין השנוי הקודם שהיה בהבילה, עכ"ז גם הוא רק בשם תכלית השנוי יקרא ולא בשם שנוי יען שהוא בלתי נמצא בפני עצמו, כי הוא נעשה בעתה שהוא אין לו מציאות בפני עצמו, ע"כ כל השנויים הפתאומים רק בשם „התהוות" ראוים להקרא, ולא בשם שנויים, כי בין אם השנויים הפתאומים הם ממין השנוי הקודם לו ובין אם הוא שנוי חדש שלא ממין השנוי הקודם לו, אינם נקראים בשם שנוים כי אם תכלית השנוים ושמם הנכון להם הוא התהוות, עד כאן דברי הרש"ט בתוספת באור לפי הנלענ"ד: ולפ"ז הבאור המופתי שעשה ארסטו הוא כולל כל המשתנה באמת, ואיננו באור חלקי, כי השם כל המשתנה שאמר בהקדמה הכונה רק על המשתנה באמת, ולא על השנויים הפתאומים ולא על תכלית השנויים, א"כ הבאור היא כולל את כל ההקדמה: **והיה המשתנה כולל כל סוגי השנוי.** ר"ל ואין אנחנו צריכים להתירוץ של אבובכר שאמר שהמשתנה פירושו רק המשתנה באיך, רק פירושו כפשוטו שכולל כל סוגי השנוי האיך והכמה והאנה, ואפ"ה לא קשה מידי כמו שתירצנו: **ולא אדע מה הרויח אבובכר במה שפירש המשתנה באיך כו'.** כבר בארנו לעיל (אות ב) דעת אבובכר כי הרבה הרויח, לפי שהוא מחלק בין השנויים הפתאומים שאינם ממין השנוי הקודם, ובין תכלית השנויים שהם ממין הקודם, ורק לפי שטת אבן רש"ד שהוא אינו מחלק בין השניים הפתאומים לתכלית השנויים לא הרויח כלום כמו שהקשה הנזכר, ואפשר שבשביל זה לא הקשה המחבר על אבובכר מתחלה במקומו והמתין עד אחר שהביא דעת אבן רש"ד, באמר רק לפי שטת אבן רש"ד לא הרויח אבובכר, אך רחוק הוא לומר שהמחבר כיון לזה כי היה לו לפרש זה ששטת אבובכר הוא לחלק ביניהם ויפה הרויח, ואין אבובכר מבועבד לסברת אבן רש"ד, ואיך שיהיה הנה יראה שהרב לקחו כפי דעת אבן רש"ד, **ולזה חייב מאמרו כל משתנה מתחלק** [ולזה כל מתנועע מתחלק, כנ"ל, והוא חסרון בדפוס, ודבר זה הוא העיקר שעליו בנה המחבר את הוכחתו שהרב לקחו כפי דעת אבן רש"ד, כמו שיתבאר בזה],ר"ל, כי הרב חייב מאמרו כל משתנה מתחלק ולזה כל מתנועע מתחלק, ולדעת אבובכר שהפירוש הוא רק כל המשתנה באיך א"כ איך סיים הרב ולזה כל מתנועע מתחלק שבכלל המתנועעים הם גם הכמות והאנה, אלא ודאי שהרב לקחו כפי דעת אבן רש"ד שהמשתנה פירושו כל מיני השנוים גם הכמות והאנה ע"כ יפה כתב הרב ולזה כל מתנועע מתחלק, וזה לפי שהמשתנה כבר יכלול כל מיני השנוים, וכמו שבאר בהקדמה הד', שאף שמבואר שם שאיכות הוא הנקרא ההשתנות ביחוד, אך כתב שם שהשנוי ימצא בכל ד' המאמרות: **ולזה נתאמתו שתי ההקדמות הראשונות** שאמר, א', שכל משתנה מתחלק, ב', שכל מתנועע מתחלק, כי ההקדמה הב' היא מחויבת מן ההקדמה הא', לפי שהמשתנה כבר יכלול כל התנועות:

(ד) **ואולם ההקדמה הג' אומרו שכל מתנועע גשם היא מבוארת מאד. בין בתנועת** האנה דהיינו תניעת ההעתק שהיא נקראת בשם תנועה בפרט כמש"כ הרב בהקדמה הד' ובין בתנועה של שאר השנויים שבד' מאמרות, וזה, כי בתנועת האנה שהוא במקום, הדבר ידוע שהמקום הוא מיוחד לגשם, א"כ המתנועע במקום הוא גשם: **ואם נקח התנועה כוללת כל מיני שנוי** של הד' מאמרות שכולם נקראים תנועות בכלל, הוא ג"כ מבואר שהמתנועע הוא גשמי, להיות שכולם צריכים אל נושא גשמי שנושא השנוי של האיכות והכמות הוא גשמי; והנה לפי הבאור הזה של המחבר הוא בדרך קצרה שכל מתנועע הוא גשם בהכרח, אך ראיתי להרש"ט שכתב בדרך ארוכה, וזה, שכל מתנועע הוא מתחלק, וכל מתחלק הוא גשם, א"כ כל מתנועע הוא גשם בהכרח, וכך כתב שם הרש"ט שתי פעמים, תחלה כתב כן בדברי שאר המפרשים, ואח"כ גם בדברי עצמו בד"ה אמר ש"ט, והנלענ"ד כי הדרך של הרש"ט הוא יותר חזק, כי הדרך הקצרה של המחבר הוא כמו המופת הנקרא מופת חפושי, שהביא המחבר לעיל (פ"א מין ג' מופת ג') דהיינו שכל מתנועע הוא נמצא במקום גשמי או בנושא גשמי ע"כ כל מתנועע הוא גשם, אבל

מה

גשמי. הוא מבואר בהם שהמשתנה הוא גשם. נתאמתו אם כן אלו הג' הקדמות הראשונות, אלא שיותנה באמרו כל מתנועע מתנועע בעצם: וזה שאנחנו נמצא אשר יתנועע במקרה לא יתחלק. כי הנקודה שהיא תכלית הקו תתנועע בהתנועע הקו שהיא לו תכלית והקו בהתנועע השטח והגשם. והנקודה לא תתחלק ואינה גשם. אבל הכוונה במתנועע בעצם: ונתבארה אם כן ההקדמה הז' הכוללת ההקדמות החמש:

פרק ח בבאור ההקדמה השמינית האומרת שכל מה שיתנועע במקרה ינוח בהכרח. אחר שאין תנועתו בעצמותו. ולזה לא יתנועע התנועה המקרית תמיד, יסוד ההקדמה הזאת. לפי מה שיראה מה שהניח ארסטו בשמיני מהשמע. שמה שיהיה במקרה אפשר בו שימצא ושלא ימצא. והאפשרי אין ראוי בו שלא יצא אל הפועל בזמן בב"ת. ולזה כבר יחוייב במתנועע במקרה שינוח:

אוצר חיים

מה הוא ההכרח שאי אפשר שימצא גם עולם רוחני מתנועע במקום גשמי, או שהעולם הרוחני יהיה נושא האיכות, אבל המופת של הרמ"ע בארוכה קצת הוא הגיוני, ומכריח שאי אפשר כלל שימצא מתנועע רוחני, כי כל מתנועע הוא מתחלק וכל מתחלק הוא גשם, כי הוא כמות והכמות הוא גשם, והמחבר דרך קצרה נקט:

(ה) **אלא** שיותנה כו'. ר"ל אלא שאנו צריכים להתנות שמ"ש כל מתנועע מתחלק והוא גשם, הכונה רק על המתנועע בעצם, שכל המתנועע בעצם הוא מתחלק בעצם, והוא גשם בהכרח, אבל המתנועע במקרה יכול להיות שלא יתחלק, ר"ל שלא יתחלק כלל אפילו במקרה, כי הנה רוב המתנועעים במקרה הם מתחלקים ג"כ במקרה, אבל נמצא המתנועע במקרה שלא יתחלק כלל אפילו במקרה, וזה, כי הנקודה שהיא תכלית הקו תתנועע בהתנועע הקו, וכן הקו שהוא תכלית השטח יתנועע בהתנועע השטח, וכן השטח שהוא תכלית הגשם יתנועע בהתנועע הגשם, והנה תנועת הנקודה והקו והשטח הוא רק תנועה במקרה, ותנועת הגשם היא תנועה בעצם, וכמבואר לעיל בהקדמה ו' בדברי המחבר, והנה כאשר יתחלק הגשם בעצם לארכו או לרחבו אז ממילא יתחלק גם השטח שלו או הקו שלו במקרה באשר השטח והקו הם מקרה הגשם, אבל הנקודה שהיא תכלית הקו ואין לה לא אורך ולא רוחב כידוע, היא לא תתחלק, באשר אי אפשר שתקבל חלוקה כי אין לה לא אורך ולא רוחב, ואינה גשם כי באשר אין לה אורך ורוחב א"כ אינה גשם כלל, ע"כ הכונה במ"ש שכל מתנועע מתחלק היינו המתנועע בעצם; ונתבארה אם כן ההקדמה הז' הכוללת ההקדמות החמש:

פרק ח בבאור ההקדמה הח' האומרת שכל מה שיתנועע במקרה ינוח בהכרח אחר שאין תנועתו בעצמותו, ולזה לא יתנועע התנועה המקרית תמיד, יסוד ההקדמה הזאת לפי מה שנראה מה שהניח ארסטו בח' מהשמע שמה שיהיה במקרה אפשר בו שימצא ושלא ימצא.

בבאור

ולשון הרמ"ע כאן, בעבור שאמרנו בגדר המקרה שאפשר שימצא ושלא ימצא עכ"ל, והאפשרי אין ראוי שלא יצא אל הפועל בזמן בב"ת ולזה כבר יחויב במתנועע במקרה שינוח, ודבר זה באר אכן רמ"ד הביאו הרמ"ע כאן ז"ל, כי האפשרי בענינים הנצחיים מחויב עכ"ל, וכונתו כי בדברים הנצחיים שהם בזמן בב"ת כל מה שהוא אפשר להיות כך הוא מחויב באיזה זמן שיהיה כך, שאל"כ לא יכנוס הדבר ההוא תחת גדר האפשר כלל, כי לא יתכן להיות אפשר אם לא יזדמן שיצא הדבר אל הפועל בזמן ארוך בב"ת, והנה דבר זה צריך באור, כי מדוע לא יתכן להיות שלנצח לא יצא אפשרותו אל הפועל ועכ"ז הוא תמיד תחת גדר האפשר, למשל השר שמינהו המלך הוא תמיד בגדר האפשר שלא יהיה שר אם יחטא ויעבירהו המלך מגדולתו, ועכ"ז נשאר כן באפשרותו כל ימיו ולא יצא הדבר אל הפועל כי לא העבירהו המלך לעולם באשר לא חטא נגדו ויאהבהו לנצח, כן יתכן שתהיה התנועה אפשרית שתנוח ותפסק תנועתה ועכ"ז תשאר כן לנצח באפשרותה ולא יצא לעולם אל הפועל גם בזמן בב"ת, אמנם באמת אינו דומה זה לזה, כי האפשרות של השר לעבור מגדולתו היא תלויה ברצון המלך המשתנה, ואפשר שרצון המלך לא ישתנה וישאר כן השר לנצח, אמנם האפשרות של הדברים הטבעים שאינה תלויה ברצון רק בטבע, דהיינו שיש בטבע איזה דבר אשר בכחו לשנהו, שאם לא נאמר שיש בטבע איזה דבר אשר בכחו לשנהו, אזי אין בטבע אפשרות לשנותו כלל, וא"כ אין הדבר בגדר אפשר להשתנות, וכיון שהדבר אשר בכחו לשנותו כבר נמצא בעולם ודאי אי אפשר שהדבר הנמצא בטבע שלא יעשה פעולתו אשר בכחו לעשות בכל משך הזמן הארוך הבב"ת; ואם תאמר שכבר יצויר אפשרות בדברים הטבעים גם כשלא ימצא בעולם הדבר אשר בכחו לשנותו, למשל, האבן הגדול יש לו אפשרות להתפוצץ לחלקים דקים ע"י אדם אשר יכהו במקבת וכדומה, ואם ל.ז היה אדם נברא בעולם או שלא היה בעולם מקבת או שום דבר

המפולצו

פרק ט בבאור ההקדמה הט' האומרת: כי כל גשם שיניע גשם. אמנם יניעהו כשיתנועע גם הוא בעת הנעתו: ההקדמה הזאת מבוארת בעצמה. אמנם צריך שיותנה בה. שיהיה המניע הפועל. אבל המניע ע"ד התכלית כאלו תאמר שהאש מניע האויר שיעלה על שטחו להאותות המקום ההוא אל האויר. כבר יניעהו והוא לא יתנועע. ולזה היה אמרו גשם שיניע גשם. יראה שיניעהו. אם בדחייה או במשיכה. וכבר הקשו על זה ממה שנראה בחוש שהאבן המגניטס שיניע הברזל כשימשכהו אצלו ולא יתנועע: והנה השיבו בזה בשני פנים. האחד כי האומר שיאמר שהברזל שיתנועע בעצמו וזה אמנם מהמזג
אשר

אוצר חיים

המפולגו אז לא היתה אפשרותו יוצאת אל הפועל לעולם, א"כ יתכן אפשרות שלא תצא אל הפועל לעולם, אך באמת ז"א, כי אם לא יהיה במציאות דבר המפולגו, אזי לא יכונה האבן בשם אפשר להתפוצץ, כיון שאין הפכו במציאות, וכל האפשרים הטבעים הם רק הדברים אשר נמצא בטבע דבר אשר בכחו להפכו, וכיון שהוא במציאות אי אפשר אשר בזמן נצחי שלא יצא הדבר אל הפועל, כי הציור השכלי מרחיק זה שהדבר הנמצא שיש בכחו לעשות דבר פעולה אחת ולא יעשה אותו לנצח בזמן בב"ת; הנה התבאר בדברינו שהאפשרי בדברים הנצחיים הוא מחויב, וז"ש **כל מתנועע במקרה ינוח בהכרח**; אך מה שיש להקשות על הקדמה זו הוא על עיקר הנחתו שאמר שגדר המקרה הוא שאפשר שימצא ושלא ימצא, כי אנחנו רואים רבים מהמקרים שהם נצחיים, ורק מה שאנו קוראים מקרה דהיינו להדבר היוצא מן המנהג הטבעי ורק שקרה זה במקרה, ועל מקרה כזה אמרו המקרה לא יתמיד, למשל, האדם משכנו הוא ביבשה ועל דרך המקרה ימצא גם בים, וע"כ מקרה כזה הוא אפשר שימצא ושלא ימצא, אבל המקרה הטבעי כמו השחרות לכושי שמקרה השחרות הוא טבעי נמשך לעצמות הדבר אין המקרה הזה נכנס תחת גדר האפשר כלל, כי כמו שהעצם הוא מחויב שימצא כן הוא מחויב שימצא עמו יחד גם המקרה, וכן השטח והקו שהם מקרה הגשם הוא בלתי אפשר שלא ימצא עם העצם; וקושיא זו הקשו כל המפרשים והביאם המחבר בכלל ב' פרק ה' ושם יתבאר בע"ה:

פרק ט **בבאור ההקדמה הט' האומרת כי כל גשם שיניע גשם אמנם יניעהו כשיתנועע גם הוא בעת הנעתו; ההקדמה הזאת מבוארת בעצמה.** שהוא דבר הנראה לעינים, וגם השכל מחייב כן שאי אפשר להניע את זולתו אם לא שיתנועע בעצמו בעת הנעתו: **אמנם צריך שיותנה בה** שהכלל הזה נאמר רק אם הוא מניע ע"ד הפועל, ר"ל שהפועל הוא אוחז וממשש את הדבר הפעול בעת הנעתו, ובאופן זה הוא מוכרח שגם הפועל יתנועע בעת הנעתו, **אבל אם הוא מניע ע"ד התכלית.** ר"ל ע"ד התשוקה להגיע אל התכלית שלו, למשל, טבע האויר הוא לעלות למעלה תחת יסוד האש המקיפו, כי השטח הקערורי של יסוד האש הוא המקום הטבעי והתכליתי של יסוד האויר ע"כ יש להאויר תשוקה לעלות שמה ולהדבק בו, שזהו שטת ארסטו בתנועת הד' יסודות כמבואר לעיל (בפרק ו') ובכלל ב' (פרק א' עיון א' אות ה') הנה באופן זה הניע האש את האויר ע"ד התכלית לפי שהוא תכליתו ומקומו הטבעי, והאש לא התנועעה, ע"כ צריך להתנות שהכלל הזה לא נאמר אלא במניע ע"ד הפועל ולא במניע ע"ד התכלית: **ולזה היה אומרו גשם שיניע גשם יראה שיניעהו כו'.** ר"ל ולזה יראה שמה שאמר כל גשם שיניע גשם הוא כולל רק את שני מיני ההנעות, אם בדחיה או במשיכה, שבשני מינים האלה אוחז המניע בגוף המתנועע ומוכרח שיתנועע ג"כ, ואף שיש עוד מין הנעה שלישי והוא הזורק למרחוק, אך זהו בכלל הדחיה, אלא שההבדל ביניהם כי הדוחה לא יבדל מהנדחה והוא ממששהו לעולם, והזורק ממשש את הנדחה ומתנועע עמו בתחלתו ואח"כ יבדל ממנו: **וכבר הקשו על הקדמה זו כל המפרשים מאבן המאגינעט שיניע הברזל כשימשכהו אצלו ולא יתנועע, והנה השיבו בזה בשני אופנים·** האחד כי יש לומר שאין המאגינעט מניע את הברזל ומושכו אליו רק נהפוך הוא שהברזל מתנועע אל המאגינעט, וזה אמנם מהמזג אשר יקנה מהאבן המאגינעט, ר"ל כי כשיהיה הברזל בשכונת המאגינעט ישיג הברזל מהמאגינעט מזג חדש, ע"כ יתנועע מעצמו אל המאגינעט על צד התשוקה והתכלית כתנועת האש אל יסודו, וקרוב לזה כתב האפודי אלא שהוא לא כתב שנתחדש עתה מזג חדש בהברזל, רק שהצורה הברזלית יש לה טבע זה מעולם להיות נמשך אחר האבן השואבת להיותה נאותה לטבעו כהאותות המקום להמקומם, אך יש להבין לפי התירוץ הזה שנתהדש עתה מזג חדש בהברזל מן התקרבותו בשכונת האבן השואבת איך קנה הברזל המזג ממנו מבלי שנגעו זה בזה כלל, הלא זה הדבר גופא מה שהשיג המזג מן המאגינעט הוא ג"כ תנועה מהמאגינעט להברזל א"כ בהכרח היה כאן איזה מניע או הברזל או המאגינעט א"כ הקושיא במקומה עומדת שבזה **אנו** רואים שיש מניע שלא יתנועע בעת הנעתו, ואין לומר שהמאגינעט נודף מעצמו אדים ואוירים והם פוגשים את הברזל כשבא בקרבתו א"כ הוא ממש התירוץ השני, והנראה כי להתירון הזה
יהיה

אשר יקנה מהאבן: והב' שאם הודינו שהאבן ימשכהו. הנה יהיה זה בשיותכו מהאבן גשמים ימששו הנמשך וימשכוהו. אם בדרך משיכה או בדרך דחייה:

פרק י בבאור ההקדמה הי' האומרת. כי כל מה שיאמר שהוא בגשם. יחלק אל שני חלקים. אם שתהיה עמידתו בגשם כמקרים. אם שתהיה עמידת הגשם בו כצורה הטבעית. ושניהם כח בגשם: כבר היה מן הקדמונים מי שיראה. שהגשם אין בו הרכבה כלל. אבל הוא אחד בעצמו וגדרו. ואם היה שנרגיש בהם הרכבה, הנה במקרים עצמיים ומשיגים בלתי עצמיים. והנה ארסטו ומפרשי ספריו הכו על קדקד הסברא הזאת. בשאמרו שאין המלט בבל

אוצר חיים

יהיה האויר אשר ביניהם המחבר אותם הוא המביא את המזג הקדש מן המאגניטע אל הברזל, וכן נראה מלשון המחבר בכלל ב' שאמר שיקנה הברזל מזג משכונת המאגניטע, ומשמע שרק קרבת השכונה מקנה המזג להברזל: הב' שאם הודינו שהאבן ימשכהו, הנה יהיה זה בשיותכו כו'. ר"ל שיותכו מהאבן השואבת חלקים גשמיים דקים כאדים ואויריים והם בלתי נראים לעין והם פוגשים את הברזל וימששו אותו וימשכוהו אל האבן השואבת. אם בדרך משיכה או בדריך דחיה. ר"ל שחלקים האדיים האלה יבאו מאחורי הברזל וידחוהו אל המאגניטע ולפ"ז החלקים המניעים את הברזל ג"כ יתנועעו בעת הנעתם:

פרק י בבאור ההקדמה הי' האומרת שכל מה שיאמר שהוא בגשם, יחלק אל שני חלקים, אם שתהיה עמידתו בגשם כמקרים, או שתהיה עמידת הגשם בו כצורה הטבעית, ושניהם כח בגשם; הנה המשל של החלק הראשון שאמר אם שתהיה עמידתו בגשם כמקרים הוא כמו השחרות שאין לו מציאות בלא גשם רק עמידתו בגשם והוא מקרה הגשם, אבל אין עמידת הגשם בו כי הגשם יכול להיות בלא השחרות; ומ"ש ואם שתהיה עמידת הגשם בו כצורה הטבעית. ר"ל שכל גשם היא מורכב מחומר וצורה, והחומר בלא צורה הוא דבר בלתי נמצא בפועל והוא נקרא חומר ההיולי כמו שיתבאר בסמוך, א"כ הצורה הטבעית היא מעמדת את הגשם ועושה אותו מציאות בפועל: ושניהם כח בגשם. מ"ש ושניהם ר"ל המקרים שזכר תחלה והצורה הטבעית שניהם הם כח בגשם, כי אין להם מציאות בפני עצמם רק שהם נמצאים בגשם: כבר היה מן הקדמונים מי שיראה שהגשם אין בו הרכבה כלל. כאן יבאר המחבר דעת קצת מן הקדמונים שהיו קודם ארסטו, שלא היו סוברים שהגשם מורכב מחומר וצורה, והטעם מה שהכריח לארסטו והפילוסופים לומר שהגשם מורכב מחומר וצורה, ואמר כבר היה מן הקדמונים שאמר שהגשם אין בו הרכבה כלל בעצמותו ואינו מורכב מחומר וצורה, אבל הוא דבר אחד בעצמו ובגדרו, הוצרך להוסיף תיבת וגדרו, לפי שגם האומרים שהוא מורכב מחומר וצורה סוברים שהוא אחד בעצמותו דהיינו שהחומר והצורה כל אחד לבדו אין לו מציאות ורק משניהם יחד נעשה עצם אחד נמצא, ואינו מורכב כשאר המורכבים מד' יסודות שכל יסוד לבדו הוא ג"כ עצם, משא"כ החומר והצורה משניהם יחד נעשו עצם, ע"כ הוסיף לומר שלדעת הקדמונים הוא דבר אחד גם בגדרו, כי לדעת הפילוסופים האומרים שהוא מורכב יאמרו שגדר הגשם הוא חומר וצורה, אבל להקדמונים הוא אחד גם בגדרו כי אינו מורכב כלל בעצמותו: ואם היות שנרגיש בהם הרכבה כו'. לפי שכל הגשמים הם משותפים בדבר אחד שכולם הם גשם התופס מקום אמנם נבדלים זה מזה במה שזה עץ וזה אבן זה ברזל וזה נחושת או כסף וזהב וכדומה, א"כ הם מורכבים משני דברים, מדבר המשותף לכל ומדבר מיוחד לכל אחד לבדו, ויותר מזה נרגיש בהם הרכבה ממה שכל גשם פושט צורה ולובש צורה, א"כ בהכרח יש לו איזה דבר הנושא את הצורה שהוא הפושט והלובש כאשר יתבאר לקמן, א"כ הגשם מורכב, עכ"ז אין הצורה הזאת הרכבה בעצם הגשם עד שתאמר שאין להחומר מציאות בפועל מבלעדי הצורה הזאת, והצורה היא מעצמות הגשם וגדרו כמו שסובר ארסטו, רק שהחומר המשותף לכל הוא דבר שיש לו מציאות לבדו בפועל, והוא גשם גמור בפני עצמו, אמנם הצורה המיוחדת לו דהיינו מה שגשם זה הוא גוף עץ, וזה הוא גוף אבן, כסף וזהב וכדומה הוא רק מקרה מחובר לעצמות הגשם, אלא שיש שני מיני מקרים, מקרים עצמיים ומקרים בלתי עצמיים, מקרה עצמיי הוא, שע"י המקרה הזה המחובר להגשם נעשה הגשם גוף זה שלפנינו, ואי אפשר לצייר הגוף הזה בלא המקרה הזה, למשל, כי גוף הנחושת הוא נחושת מחמת המקרה שהגשם קבל צורת נחושת, ובלעדי המקרה הזה של צורת הנחושת, אי אפשר שיצויר שיהיה הגשם גוף נחושת, אבל שאר המקריים אפשר שיצויר הגוף הזה בלא המקרים האלה כמו מראה האדמימות של הנחושת נוכל לצייר גוף נחושת שלא יהיה לו מראה אדמימות רק לבן וכדומה, ואחר שנוכל לתאר את הגוף הזה גם מבלעדיהם לכן הוא מקרה בלתי עצמי:

(ב) **והנה** ארסטו ומפרשי ספריו הכו על קדקד הסברה

בכל גשם משני דברים עצמיים. והם החומר. והצורה. וזה שאנחנו נראה הגשמים שבכאן הוים ונפסדים. ולפי שהדבר הנפסד לא יקבל הדבר ההוה. יצטרך להניח נושא יקבל את שניהם והוא החמר הנקרא היולי. והוא מבואר שהוא עצמי להוה כי הוא נושאו: ולפי שהמקבל הוא דבר זולת המקובל. הנה יחויב שיהיו בו שני דברים. ולפי שהמקובל בו יאמר שהדבר הוה ומוגבל ובו נתעצם, הוא מבואר שהוא עצמי להוה: ולפי שהנושא אי אפשר שיהיה בעצמו בפעל. שאם היה בפעל לא תהיה הויה אלא שינוי. הוא מבואר שקיום הדבר ועמי תו

הוא

אוצר חיים

הסברה הזאת בשאמרו שאין המלט בכל גשם משני דברים עצמיים, ר"ל שע"י שניהם יחד נעשה העצם בפועל, ואין מציאות בפועל להאחד בלא השני, והם החומר והצורה: וזה שאנחנו נראה הגשמים שבכאן הוים ונפסדים, כמו התבן ירקב ויעשה זבל, ובו תזובל השדה ותהיה שמנה ומוציאה פירות, שמהתבן הנפסד יתהוה פירות, או שהזרעים נפסדים בהאדמה ויצמחו מהם זרעים אחרים, והנה הדבר הזה יחיב לנו לומר שיש בכל הדברים הגשמים דבר אחד הבלתי נפסד והוא נושא על עצמו את ההפסד וההוי', וזה, שאם לא היה בהם נושא בלתי נפסד בעצמו, רק שהגשם הוא דבר אחד בעצמו וגדרו והוא נפסד באדמה, תקשה איך אחר שנפסד יתהוה ממנו דבר טוב וקיים, כענין אחר בלותו היה לו עדנה, איך הדבר הנפסד יקבל הויה חדשה, ואם תאמר שגם אחר שנפסד יש בכחו עדיין לקבל הויה חדשה, א"כ הרי לא נפסד כולו, א"כ מוכח שיש דבר אחד הבלתי נפסד; ואין לומר שהגשם הוא דבר אחד ומקצתו נפסד ומקצתו קיים, והמקצת הקיים היא אשר בכחו לקבל הויה חדשה, ז"א, שהרי אנו רואים שכל חלקי הגשם נפסדים, ועוד שאחר שהגשם הוא דבר אחד לגמרי ואין חילוק בין מקצתו למקצתו, א"כ למה רק המקצת הזה מקבל הפסד והאחר הוא בלתי נפסד; ע"כ הדבר הזה מחייב לנו לומר שמקצתו הבלתי נפסד הוא דבר אחר לא כמקצתו הנפסד, והדבר הזה הוא הנושא על עצמו ההפסד וההויה והם נשואים עליו: **והוא החומר הנקרא היולי** ובאור מלת היולי כתב הר"ש אבן תבון שהיא מלה יונית שם לחומר הראשון וענין החומר הראשון הוא הדבר הנחשב המדומה שקבל צורת ארבע יסודות ע"כ, מ"ש הנחשב היינו שהציור השכלי מחייבו אף שלא נמצא בפני עצמו כמו שהציור השכלי מצייר את הצורה של המין האנושי בכלל כדבר בפני עצמו אף שאין מציאות להמינים רק להפרטים כידוע, ומ"ש או המדומה לפי שהדמיון מצייר לנו אותו כאלו הוא נמצא, כן נ"ל בבאורו. אולם מה שכתב שהחומר ההיולי קבל צורת היסודות לכאורה הוא שלא בדיוק שהיה צריך לומר שקבל צורה הגשמית, ויתבאר זה בדברי המחבר בסוף הפרק הזה: **והוא מבואר שהוא עצמי להוה כי הוא נושאו.** ר"ל שהחומר הוא בהכרח עצמות הגשם ולא מקרה, כי גדר המקרה הוא שהוא נשוא, והחומר הוא נושא, א"כ איננו מקרה כי אם עצמות הגשם, **ולפי שהמקבל הוא דבר זולת המקובל.** עתה יבאר שהדבר המקובל דהיינו ההויה החדשה שקבל החומר איננו חומר כ[illegible] רק דבר אחר, וז"ש ולפי שהמקבל הוא דבר זולת המקובל ואחר שהמקבל הוא חומר א"כ המקובל הוא דבר אחר והוא הצורה, ואין החומר והצורה דבר אחד א"כ יחויב שיהיה בהגשם שני דברים: **ולפי שהמקבל בו יאמר שהדבר הוה**. עתה יבאר שהדבר המקובל דהיינו הצורה הוא ג"כ עצמות הגשם ולא מקרה, לפי שע"י התקבליתו להחומר נעשה ההויה החדשה במציאות, שיש לה גבולים של ג' רחקים, ובו נעשה הדבר עצם, שכל זה ההוי' החדשה וגבוליה ועצמותה לא היו תחלה בעת ההפסד ורק ע"י המקובל נעשה כל זה א"כ הוא מבואר שהמקובל והוא הצורה הוא עצמי להויה החדש: **ולפי שהנושא אי אפשר שיהיה בעצמו בפועל**. עתה יבאר שהנושא הזה והוא החומר אין לו מציאות בפני עצמו בפיעל, שבזה הוא עיקר המחלוקת שבין הקדמונים וארסטו, כי בזה גם הקדמונים מודים שכל דבר הוא מורכב משני דברים, מנושא שהוא מקבל ההויה וההפסד, ומנשוא שהוא המקובל והוא הצורה, אך הם סוברים שהנושא והנשוא הם עצם ומקרה, ולא שני דברים עצמיים כמו שסובר ארסטו, יען כי לדעתם הנושא הוא עצם שיש לו מציאות בפני עצמו וממילא יתחייב לדעתם שהצורה המיוחדת שהוא מקבל להיות גוף עץ או אבן וכדומה הוא רק מקרה להעצם כמו שבארנו, ולדעת ארסטו אין הנושא עצם שיש לו מציאות בפ"ע ורק ע"י הצורה הוא נעשה עצם ע"כ שניהם הם עצמיים להגשם. והנה יבאר הדבר כך, כי אחר שבארנו תחלה שהמקבל והיא הצורה עושה הויה חדשה ועצם חדש יתחייב מזה שהנושא המקבל את ההויה אי אפשר שיהיה עצם נמצא בפני עצמו בפיעל, שאם היה עצם נמצא בפועל לא היה אפשר שיקבל הויה חדשה רק שנוים כי העצם איננו יכול לקבל כ"א שנוים שהם מקרים כי הוא נושא המקרים, אבל התהוות איננו יכול לקבל, כי התהוות הוא שנוי בעצם גופא, והשנוי שבעצם גופא הוא בהכרח העדר העצם הזה כי שנוי אחר זולת העדר לא יצויר בו כי אם לא יהיה העצם נעדר א"כ יהיה השנוי עליו ולא בו, ומה שהוא עליו ולא בו הוא רק שנוי מקריי ולא התהוות של עצם, א"כ הוא מבואר שהנושא המקבל את ההויה הוא נעדר העצם; וכן כתבנו לעיל בפרק ד' (אות ג', אות קטן א' וב') לבאר מש"כ הרש"ע בשם ארסטו שמסגולת העצם שאין לו הפכי כי ההפך שלו הוא העדר; והנה אין לומר כי אף

שהתהוות

הוא בדבר המקובל. והיא הצורה הטבעית: ואולם המקרים אשר אין המלט מהם בכל גשם. הוא מבואר שעמידתם בגשם, הכולל החמר והצורה הגשמית. שאם היה להם קיום ועמידה בעצמם היו עצמים. ולפי שבכל אחד משני אלו. ר"ל הצורה. והמקרה. אין לו מציאות בעצמו. ושניהם צריכין אל נושא. כמו שהתבאר, שיתפש בתיבת כח. ואמר ששניהם כח בגשם. וצריך שתתבונן אמרו שעמידת הגשם בו כצורת הטבעית. שהוא לקח הגשם שכולל החומר הצורה הגשמית. ביחס אל הצורה הטבעית המיוחדת, כיחס החמר אל הצורה בכללו שקיומו ועמידתו בה:

שהשתוות היא הויה חדשה ועצם חדש עכ"ז יתכן שמקבל ההויה הוא עצם נמצא בפועל כי אינו נעשה שנוי בעצם הראשון רק שהעצם הראשון מקבל תוספת של עצם חדש, שז"א, שא"כ יהיה לדבר אחד שני עצמים וזה לא יתכן כי כל דבר יש לו עצמות אחד, כן יתבאר הדברים הקצרים והעמוקים האלה:

(ג) **ואולם** המקרים אשר אין המלט מהם בכל גשם הוא מבואר שעמידתם בגשם הכולל החומר והצורה הגשמית שאם היה להם קיום ועמידה בעצמם היו עצמים. ואחר שגדר המקרים הוא שהם נשואים על העצם ואינם עצמים א"כ יש להם מציאות ועמידה כי הם בגשם, ומ"ש החומר והצורה הגשמית, כן נקראת הצורה הראשונה שקבל החומר הצורה גשמית, ויתבאר זה בסמוך: ולפי שבכל אחד משני אלו. ר"ל הצורה והמקרה אין לו מציאות בעצמו ושניהם צריכין אל נושא כמו שנתבאר שהצורה צריכה לנושא והיא החומר ההיולי, והמקרה צריך לנושא והוא הגשם הכולל ע"כ שיתפש [כצ"ל] הרב בתיבת כח, ואמר ששניהם כח בגשם אף שבאמת אינם דומים זה לזה, כי הצורה אינה כח בגשם רק מעצמות הגשם, ע"כ שם כח שאמר הרב עליהם הוא רק שם משותף, כמו ששם עין יאמר על עין הרואה ועל עין המים:

(ד) **וצריך** שתתבונן אמרו שעמידת הגשם בצורת הטבעית, שהוא לקח הגשם שכולל החומר הצורה הגשמית כו'. דע כי צורה גשמית תקרא הצורה המורכבת עם החומר ההיולי ומעמדת אותו להיות גשם בעל ג' רחקים. ואין לה עדיין שום טבע מיוחדת כמו טבע האש או המים, וכשברא הבוי"ת את החומר ברא עמו יחד את הצורה הכוללת הגשמית כי אין להחומר מציאות בלעדה; וצורה טבעית תקרא מה שאח"כ קבל קצת הגשם הכולל צורת אש וקצתו צורת האויר וקצתו צורת מים וקצתו צורת עפר, ש"ש לכל אחד צורה טבעית מיוחדת, ותמצא זכר ענין צורה גשמית וצורה טבעית ברמב"ם (ריש פרק ע"ב מח"א) ובפירוש האברבנאל (בפרק י"ט מח"ב); ועתה נבאר דברי המחבר, כי הנה יש מקום להסתפק כי כאשר קבל הגשם אח"כ את הצורה הטבעית דהיינו צורת הארבעה יסודות, אם פשט את צורתו הגשמית הראשונה ונשאר החומר ההיולי רק עם הצורה הטבעית לבדה כידוע שהחומר הוא פושט צורה ולובש צורה, כי בעת שהחומר מקבל צורה יותר שלמה מן הראשונה היא פושט את הראשונה ולובש השנית כמו שכתב הרמב"ם (בפי"ט מה"ב) לענין צורת המורכבים שאין בהמורכבים צורות היסודות רק איכותיהם וז"ל ובאיכויות ההם הארבע היו יסודות למה שנורכב מהם ופירש האברבנאל בביאור הרב בזה דרוש אחר והוא שאין האש והאויר והמים והארץ יסודות במורכבים בבחינת צורותיהם העצמיות, כי אותן הצורות כבר יפסדו בהתרכבותם, ולא ישארו במורכב, ואיך יהיו א"כ יסודותיו אבל הם יסודות, להמורכב בבחינת האיכות שלהם עכ"ל וכן גם בזה פשט הצורה הגשמית ולבש הצורה הטבעית המיוחדת, או דלמא יש לומר שבכלל הצורה הראשונה לא שייך זה, ואינו דומה לצורת היסודות כי בהם אנו רואים שצורת היסודות חלפו ועברו שאיננו עוד אש ומים כבתחלה, משא"כ הצורה הגשמית שהוא העושה אותו עצם בעל ג' רחקים שהוא נמצא בו עדיין א"כ לא חלפה הצורה הקודמת, ע"כ אפשר לומר שרק בצורת היסודות כתב הרמב"ם כן; ולכאורה מלשון הרמב"ם (פי"ט מח"ב) נראה שרק בהרכבות היסודות אמר כן שצורתם נעדרו לגמרי בהמורכב, אבל מה שאח"כ יקבל המורכב צורה יותר נכבדת, שהדומם יקבל צורה צומחת והצומח צורת החי כתב זה לשונו שהצורות ההם הוכנית לקבל צורות אחרות ופירש האפודי שהצורה הדיונית מוכנת לקבל צורה נפשית וכן נראה מלשון האברבנאל שם, ולפ"ז נראה שהצורה הראשונה אינה נעדרת לגמרי רק שמוספת שלמות; והנה הספק הזה עלה בלבי תחלה להסתפק בו, וראיתי שאל הספק הזה כיון המחבר כאן לפשוט אותו, כי כאן מוכח להדיא שכאשר קבל הגשם הכולל את הצורה הטבעית של היסודות פשט החומר את צורתו הגשמית המעמדת אותו ורק הצורה הטבעית לבדה היא גם המעמדת את קיום החומר, ואף שאנו רואים בהגשם שלו גם עתה הג' רחקים שהוא הצורה הגשמית, עכ"ז אין הג' רחקים הללו מהצורה הגשמית, רק מהצורה הטבעית, כי הכלל והיסוד בזה הוא שלא יתכן להיות שתי צורות בדבר אחד, וז"ש המחבר, וצריך שתתבונן אמרו שעמידת הגשם בו כצורה הטבעית ולא אמר כצורה הגשמית, שהוא לקח הגשם שכולל החומר והצורה הגשמית ביחס אל הצורה הטבעית המיוחדת, כיחס החומר אל הצורה בכללו שקיומו ועמידתו בה, ר"ל

כמו

פרק י"א בבאור ההקדמה הי"א האומרת בקצת הדברים שעמידתו בגשם יחלקו בהחלק הגשם. ויהיו נחלקים במקרה. כמראים ושאר הכחות המתפשטות בכל הגשם. וכן קצת המעמידות לגשם לא יחלקו בשום פנים כנפש ושכל. הנה חלוקת הדברים אשר עמידתם בגשם. והמעמידות לגשם. מבוארת בעצמה. למה שהמקרים אשר עמידתם בגשם. מהם יהלקו במקרה בחלוקת הגשם. כמראה וכשיעור. ומהם שלא יחלקו. כנקודה והקו מצד הרחבי

אוצר חיים

כמו שעמידת החומר הוא רק בהצורה בכלל דהיינו בהצורה הגשמית, כן עמידת הגשם בכלל הוא בהצורה הטבעית היא המעמדת את החומר, וא"כ מוכח מזה שכאשר קבל הגוף הצורה הטבעית פשט החומר את הצורה הגשמית ורק הצורה הטבעית לבדה היא המעמדת אותו וכן יש להוכיח ג"כ מלשון הרב בהקדמה הי"א שאחריה, שאמר וקצת המעמידות לגוף כנפש כשכל הרי שקרא לנפש ולהשכל שהם הצורות האחרונות שהם גם מעמידות את הגוף, ובודאי שכונת המחבר להוכיח גם מזה שהוא סמוך לזה:

ובזה יתבאר מש"כ הרמב"ם (בפ"א משמונה פרקים) . שנפש האדם אחת היא, ואין בו שלש נפשות כמו שחשבו הרופאים, שהנפשות ג' טבעית, והיונית, ונפשית, והאריך בזה ושיים והבן זה הענין שהוא נפלא מאד, יכשלו בו הרבה מהפילוסופים ויתחייבו בזה הרחקות ודעות בלתי אמיתיות עכ"ל, גם העקרים במאמר ב' פרק ח', ובמאמר ד' פ' כ"ט ול') האריך בזה, כי כל זה הוא עומד על היסוד הנ"ל שלא יתכן שתהיינה שתי צורות בדבר אחד, ע"כ יתחייב שכל מה שהגשם יקבל צורה יותר שלמה יפשיט הצורה הקודמת, והצורה האחרונה לבדה היא ממלאת מקום כל הצורות הקודמות, היא מעמדת את החומר וגם משלמת כל מה שעשו הצורות הקודמות; שוב ראיתי ברש"ט (ריש פרק ע"ב מח"א) שכתב ג"כ כדברים האלה, שמדיוק לשון הרב שם מוכח שהצורה הגשמית פשט כשקבל הצורה הטבעית, כי על מה שכתב שם הרב שהחומר קבל ארבע צורות ראשונות ושב בארבעתם ארבע גופים, הארץ והמים והאויר והאש עכ"ל, כתב הרש"ט וז"ל, הורה בזה הרב כי הצורה הגשמית אינו דבר נוסף על הארץ והמים והאויר והאש כו', והארץ אינו גשם וארץ, והמים אינו גשם ומים, הכל הגופים אינם זולת אלא ארץ ומים ואויר ואש עכ"ל, וזה נראה מסכים לדברי המחבר כאן בהבנת דעת הרמב"ם, שלכך לא זכר הרב הצורה הגשמית רק החומר והצורה הטבעית:

פרק י"א בבאור ההקדמה הי"א והאומרת כי קצת הדברים אשר עמידתם בגשם יחלקו בהחלק הגשם. ויהיו נחלקים במקרה כמראים ושאר הכוחות המתפשטות בכל הגשם: [ר"ל כמו כח החום באש והקור במים], וכן קצת המעמידות לגשם לא יחלקו בשום פנים [ר"ל לא בעצם ולא במקרה] כנפש וכשכל עכ"ל המורה; והנה חלוקת הדברים כו'. ר"ל הדברים הראשונים שכתב הרב בזה המה מבוארים בנקל, שמ"ש הרב שקצת הדברים אשר עמידתם בגשם ולא אמר כל הדברים אשר עמידתם בגשם, הטעם בזה, לפי שרק קצת דברים אשר עמידתם בגשם יתחלקו במקצת בחלוקת הגשם, כמראה וכשיעור, ופירוש שיעור ר"ל הכמית, וקצת דברים שעמידתם בגשם ולא יתחלקו כלל, הנקודה ההנדסית שאינה תופסת שיעור כלל, או הקו שיש לו אורך ואין לו רוחב כי מצד הרוחב אינו תופס שיעור כלל, וכן השטח שיש לו אורך ורוחב אבל אינו תופס שיעור בעומק א"כ יתחלק מצד העומק! וכל אלה הדברים הם מקרים אשר עמידתם בגשם, כי כל גשם יש לו שטחים המקיפים אותו, והשטח יש לו קוים, והקו יש לו נקודות, והנקודה אין לה שיעור כלל, וכל אלה אין להם מציאות בפני עצמם, רק שהם מקרים בגשם, והמקרים האלה אינם מתחלקים כלל בהתחלק הגשם כמו שבארנו! והנה מ"ש המחבר כמראה וכשיעור. מלת כשיעור לא נמצא לעיל בלשון הרמב"ם, רק הוא הוספה כאן בלשון המחבר, ולע"ד אין ההוספה הזאת מדוקדקת, כי לפי הנראה מזה הבין המחבר שמש"כ הרמב"ם שקצת הדברים אשר עמידתם בגשם הם נחלקים במקרה ולא בעצם, ר"ל לפי שהמקרים אין להם מציאות בפ"ע רק בגשם ע"כ אי אפשר לחלקם בפ"ע רק ע"י חלוקת הגשם ממילא יתחלקו גם המה, וע"כ הוסיף המחבר מלת כשיעור לומר שהמקרים כמראה וכשיעור שניהם מתחלקים רק במקרה ע"י חלוקת הגשם מצד שאין להם מציאות בלא גשם, אבל לענ"ד אין זה כונת הרב, שאין הכונה שהמקרה יתחלק במקרה מצד שאין לה מציאות בלא גשם, דזה פשיטא ואינו צריך לאמרו כלל, כיון העיקר מציאותו היא רק שהוא מקרה בגשם א"כ גם חלוקתו אי אפשר להיות אלא בגשם, והרי זה כאומר שהאבן אינו מקבל חלוקה אלא בהאבן, דפשיטא שכל דבר מקבל חלוקה במה שהוא, ולא במה שאינו הוא, אבל לענ"ד מש"כ הרב שהוא מתחלק במקרה הוא מקרה אחר נוסף עליו, שהוא מקרה במקרה, וכדקדוק כתב הרב כמראים שהוא מקרה מהאיכות, ולא כשיעור שהוא מקרה הכמות וזה כי אף שהכמות הוא ג"כ מקרה הגשם כמו האיכות, עכ"ז בענין קבלת חלוקה יש הבדל ביניהם, כי ענין החלוקה הוא ממשיגי הכמות, שמחלק את האחד לשנים במספר, והשיעור הגדול נעשה שני שיעורים קטנים, והנה אחד ושנים גדול וקטן הוא ממשיגי הכמות; אולם המקרים ממין האיכות הנשואים בגשם אין בהם ענין החלוקה מצד עצמם, כי האיכות לדעת הפילוסופים וכל הראשונים אינו גשם רק כח

נמצא

הרחבי והשטח מצד העומק, וכן המעמידות לגשם מהם שיחלקו בחלוקת הגשמים, כהיולי אשר הוא דבר המקבל חלוקה, למה שצורת הגשמיות שהיא דבקות הרחקים לא יקבל החלוקה, שאין מדרך ההפך שיקבל ההפך: ומה שצריך לבאר אמרו כנפש

אוצר חיים

נמצא בגשם, ואף שחוקרי הטבע האחרונים יציירו את החום לעצם דק וזך מאד, עכ"ז אמרו כי בכל כלי ההבטה עדנה לא ראו את עצם החום מה הוא, רק שהוא נודע להם מפעולותיו, וכן אמרו על כח העלעקטרי שהוא עצם דק יותר מהחום, אבל מהותו נעלם מעין כל חוקר עד היום, והנה בודאי הראשונים יאמרו על כל זה שהוא איכות אחת, ולדעתם לא יתראה לעולם כי איננו גשם רק כח בגשם. נחזור לענייננו, כי אחר שהאיכות איננו גשם אין בו כמות, וכיון שאין בו כמות אין בו חלוקה שהוא ממשיגי הכמות; אלא שהאיכות יש לו כמות מצד הגשם שהוא נשוא בו, וע"י הגשם הוא מקבל הכמות, והחלוקה בהכמות, א"כ החלוקה של האיכותו איננה מצד עצמו רק מצד **הכמות שבאיכות**, שהוא רק מקרה בהאיכות, א"כ הוא **מקרה במקרה**, משא"כ הכמות של הגשם בעצמו הוא מתחלק בעצם הכמות, כי החלוקה היא ממשיגי הכמות, ובדברינו אלה תבין את דברי הרש"ט כאן שכתב וז"ל: ויהיו נחלקים במקרה כמראים כי המקרה מצד שהוא מקרה לא יתחלק כמראה והחום והקור אלא בהיותם עם הנושאים, כי אלו הם משער האיך, והאיך מצד שהוא איך לא יתחלק, כי כל מתחלק בעצם הוא בעל כמה עכ"ל, ודבריו אלה הם מבוארים במה שכתבתי; והנה הרב המפרש למלות הגיון (שער י) כתב וז"ל: ודע שאין לך איכות מבלתי כמות, כי כבר תוכל לשאול כמה מן המרירות או מן המתיקות יש בדבר זה וכדומה, וכבר בארתי לך שהמתדמים באיכותם לא יבדלו זה מזה כי אם בכמה שהאחד גדול והאחד קטן עכ"ל בקצרה. והנה מה שכל איכות יש לו כמות לדעת הראשונים הוא מצד שהאיכות הוא בנושא, ואיך שיהיה, זה אמת שכל איכות יש לו כמות, וע"כ התבאר מזה שהאיכות מתחלק במקרה, במקרה, הכמות שבו, אבל הכמות הוא מתחלק בעצם; ולפ"ז מש"כ המחבר שהמקרים כמראה וכשיעור שניהם מתחלקים איננו מדוקדק, כי רק **המראה** שהוא מקרה ממין האיכות מתחלק במקרה משא"כ **השיעור** והכמות של הגוף בעצמו הוא מתחלק בעצם; ע"כ קרוב בעיני לומר שמלת כשיעור הוא טעות סופר. בדברי המחבר, וצ"ל וכשאר, וכונתו למש"כ הרב כמראים ושאר הכחות המתפשטות בכל הגשם:

(ב) **וכן המעמידות לגשם**. ר"ל ומש"כ הרב שקצת המעמידות לגשם לא יתחלקו בשום פנים, ולא אמר שכל המעמידות לגשם לא יתחלקו, בא למעט את החומר ההיולי שהוא מעמיד לגשם והוא מתחלק בהתחלקות הגשם. **למה שצורת הגשמיות שהיא דבקות הרחקים לא יקבלו החלוקה** כו' ר"ל ואין לפרש שגם הצורה הגשמית היא מתחלקת במקרה, שבהתחלק הגשם ממילא מתחלק החומר והצורה יחד, ואף שהצורה מצד עצמה לא תתחלק עכ"ז מפאת שהיא מחוברת לחומר היא מתחלקת עמו, וכמו שאמרנו שהמראה הוא איכות ומתחלק במקרה מצד שהוא כח בגשם, זה איננו, לפי שהצורה הגשמיות היא דבקות ג' הרחקים, ר"ל שענין החומר ההיולי הוא מציאות חסרה שאין לו גבולים ואינו תופס מקום, ולכך אמרו עליו שאינו מציאות בפועל, וענין הצורה הגשמית המחוברת לו הוא שהיא עושית אותו בעל גבול דהיינו דביקות של ג' רחקים שיש לו אורך ורוחב וגובה והוא תופס מקום, וע"כ הצורה הגשמית לא תתחלק בשום אופן לא בעצם ולא במקרה, כי צורת הדבקות אי אפשר שתקבל חלוקה, והטעם בזה כתב, **שאין מדרך ההפך לקבל ההפך**, שהוא מאמר הסותר את עצמו, למשל, איש אחד יאמר לרעהו האוהבו בכל נפשו, בבקשה ממך שתעשה למען אהבתך אותי שתשנאני, ותמאס אותי, ובזה תמלא רצון אהובך, זהו דבר הנמנע מן אוהבו לעשות, שאין בכח האהבה לקבל את השנאה, שהוא מאמר הסותר את עצמו, רק יתכן שהאוהב יתהפך לשונא, ולא שהאהבה תקבל את השנאה *). וז"ש שהדבקות לא תקבל החלוקה שאין מדרך ההפך שיקבל ההפך, כי כל מקבל איזה דבר בהכרח שיש לו כח לקבל הדבר ההוא, ובשני הפכים אין בהפך כח לקבל ההפך, וכמו בהמשל שאמרנו, וע"כ איננו דומה להמראה שאע"פ שאין מטבעו לקבל חלוקה בעצם הוא יכול לקבל חלוקה במקרה, כי אין המראה והחלוקה שני הפכים, משא"כ הדבקות והחלוקה הם שני הפכים, ודבר זה כתב המחבר גם בכלל ב' פ"ז; והנה האפודי מפרש המורה כתב שהרמב"ם בא למעט את **הצורות הטבעיות** שהם מתחלקות בהחלק הגשם כמו שיתחלקו המים ושאר יסודות, וכן צורת הצומח מתחלקת בהחלק הענף מן העץ, שיש בהענף צורה צומחת כמו שיש בכל האילן עכ"ד, וממה שלא כתב האפודי שהוא בא למעט גם **הצורה הגשמית**, נראה שגם דעתו כהמחבר בזה:

(ג) **ומה שצריך לבאר אמרו כנפש ושכל**. ר"ל דבר זה צריך באור כי הוא היסוד שבו הוא מוכיח המופת שעשה (בפ"א מה"ב) כי המניע את הגלגל העליון איננו כח בגוף, וגם צריכים לבאר שיש בזה

מחלוקת

---

*) וכבר נשאנו המשל הזה שכתבנו בספרנו נזר הנצחון, באבני נזר שבסוף הספר (דרוש ב) בענין אהבת ה', בבאור המשנה (אבות פ"א) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס, ובארתי בזה ענין נפלא, מהו קבלת הפרס שאין ראוי לכוין ומהו קבלת הפרס שהוא מוכרח, והוא נועם האהבה בעצמה! לחזות בנועם ה'; שלא תצויר מציאות האהבה השכלית בלעדו, וגם בארנו זה באורך.

כנפש ושכל כי הוא יראה שהם כח בגוף, ולמה שאין מתפשטות בכל הגוף לא יחלקו בחלוקת הגשם: ועוד יתבאר זה לפנינו בג"ה, כי ארסטו יראה בחלוף זה, שהשכל הנקנה נקשר בגוף הקשר מציאות, לא הקשר עירוב, ולזה לא יתנועע במקרה כשיתנועע הגוף, ולזה יראה שהשכל הנבדל הוא מניע לגלגל, ולא יתנועע במקרה: ולהיותו הוא מניע ונפשו, ולזה יקרא הגלגל מתנועע מפאת נפשו: והרב יראה ששכל הגלגל הוא כח בגוף, ויתנועע במקרה

אוצר חיים

מחלוקת בין הרב וארסטו, כי ארסטו אף שגם הוא משתמש בהקדמה זו שהמניע את הגלגל איננו כח בו כנפש ושכל, אמנם יש ביניהם הבדל רב ועצום כאשר יתבאר: **כי הרב יראה שהם כח בגוף כו' וארסטו יראה בחלוף זה שהשכל הנקנה נקשר בגוף הקשר מציאות. לא הקשר עירוב ולזה לא יתנועע במקרה כו' ולזה יראה שהשכל הנבדל הוא מניע הגלגל כו'.** כל דברי המחבר בזה הם קשים להבין מאד, כי יראה שכל דבריו הם ההפך ממה שהיה צריך לומר, ואין להם לא באור ולא המשך הענין, כי הוא כמו פתח בכד וסיים בחבית, ואני מוכרח להאריך כאן לבאר תחלה את הקושיות שעל דבריו, כי מהם תבין היטב את הענין, א) התחיל לומר כי הרב יראה שהנפש והשכל הם כח בגוף, ומשמע שארסטו אינו סובר כן, הלא גם ארסטו סובר שהנפש והשכל הם כח בגוף, ואם כונתו לומר שלדעת הרב השכל הוא כח בגוף מעורב בו ונקשר בו **הקישר עירוב** כמו הצורה הטבעית שבכל הגשמיים, ועל זה חולק ארסטו וסובר שהשכל אינו קשור בו הקשר עירוב רק **הקשר מציאות**, וכמו שכתב הרש"ט כאן שנראה מדעת הרב שסובר שהכח השכל הוא מעורב בגוף, וכבר התבאר [בריש פרק ס"ה מח"א] שדעת כל הפילוסופים הוא שהשכל הוא קשור בגוף רק הקשר מציאות לא הקשר עירוב, כי אם היה מעורב היה משנה המושכלות אל טבע החומר, ובאור ענין הקשר **מציאות** הוא שאם לא ימצא הגוף וכחותיו אי אפשר שימצא כח השכל כי בהם הכנה לקבלו, א"כ **הגוף הוא תנאי במציאות השכל**. אבל אינו מעורב בגוף, אך אין זה כונת המחבר, כי המחבר אינו מסיים כן, רק אמר וארסטו יראה בחילוף זה **שהשכל הנקנה** נקשר בגוף הקשר מציאות לא הקשר עירוב, והשכל הנקנה מאן דכר שמיה, כי מש"כ הרב שהשכל הוא כח בגוף הוא רק הכח השכל ההיולי כמש"כ הרש"ט, אבל השכל הנקנה שהוא הבא לאדם ע"י שהתעלם במושכלות הוא אינו מעורב בגוף, כי הוא הנשאר אחר המות ויש לו קיום בלא גוף, ואין לומר כי המחבר קורא לשכל ההיולי ג"כ שכל נקנה, ז"א, כי לא מצינו בשום מקום לא במורה ומפרשיו ולא בשאר מחברים כמו העקידה והאברבנאל (ריש פ' לך) שיקראו להשכל ההיולי שכל נקנה, כי השכל הנקנה הוא הנצחי [רק בספר שירי הנפש מהגאון מלבי"ם זצ"ל בפסוק אחות לנו קטנה כתב שהוא הנפש ההיולאנית, ונקרא רוח ובפי המחקרים שכל הנקנה, והיא אין מטבעה להשאר נצחי עכ"ל, וכן כתב שם עוד פעם שנית על ושדים אין לה, שאינה משפעת כי הוא שכל נקנה לא שכל נאצל עכ"ל, ולא ידעתי איפה ראה שהמחקרים קראו להיולאני שכל נקנה, כי אדרבה כולם קראהו להשכל הנקנה ג"כ שכל נאצל, כמבואר להדיא במורה סוף פרק ע"ב מח"א, וכן בפירוש המלות הזרות לר"ש אבן תבון, אלא שראיתי בספר הנפש לרש"ט פלקיירה פרק י"ה שקרא להמושכלות הנקנות מהמושכלות הראשונות שכל בקנין, ואמר שכל זמן שלא יעיין בהם תדיר, ויהיה כיודע המתרשל מהידוע, לא יקרא עדנה שכל נאצל אשר הוא קם בעצמו ואינו גוף והוא נשאר חי לעולם עכ"ד, וכעין זה כתב המורה בפנ"ב מח"א לענין קנין המדות ע"ש, ויהיה לפ"ז נקרא שכל נקנה כל זמן שלא נתעלם להדבק במושכליו ואז עדנה נשאר במצב ההיולאני ואינו נצחי וכאשר נתעלם בו השכל הנקנה אז יקרא שכל נאצל, אך לא ראיתי להמחברים שישתמשו בלשון שכל נקנה על הבלתי נצחי; שוב מצאתי כן בספר רוה חן פ"ג שאמר שהמושכלות שאינן מושכלות ראשונות וילטרך עליהם מופת יקראו שכל הנקנה, לפי שהם תולדות לראשונות]; ועוד שע"כ כונת המחבר על השכל הנקנה שיש לו מציאות בלא גוף, שהרי אמר שארסטו מדמה את השכל הנבדל המניע את הגלגל להשכל הנקנה שבאדם, א"כ הוא מדבר על השכל הנקנה שהוא כשכל נבדל שאינו נפסד בהפסד הגוף; ב) התמיה השנית מה שאמר שדעת ארסטו שהשכל הנקנה הוא נקשר בגוף הקשר מציאות ולא הקשר עירוב, אם כונתו באמרו קשר מציאות ולא קשר עירוב כמו שבארנו לעיל בשם הרש"ט על השכל ההיולי לדעת ארסטו שר"ל שמציאות הגוף הוא תנאי במציאות השכל, שאם לא ימצא הגוף א"א שימצא השכל, וכן בארנו ענינו בכלל ב' פרק ה', א"כ אמר ההפך ממה שהיה צריך לומר, שהרי באמת השכל הנקנה יש לו מציאות בלא גוף, וא"כ אין לו **לא קשר מציאות ולא קשר עירוב**. וכן כתב כאן להדיא הרש"ט על השכל הנבדל שהוא קשור בגלגל לא קשר מציאות ולא קשר עירוב; ג) מ"ש **ולזה יראה ארסטו שהשכל הנבדל הוא מניע הגלגל ולא יתנועע במקרה. ולהיותו הוא מניע ונפשו. ולזה יקרא הגלגל מתנועע מפאת נפשו. והרב יראה ששכל הגלגל הוא כח בגוף ויתנועע במקרה.**

בתנועת

במקרה בתנועת הגלגל: ולזה יחד מופת על שאין השכל ההוא מניעו, כי למה שיתנועע במקרה יצטרך לנוח בהכרה, כמו שבאר בהקדמה הח', ויהיה פעולו בעל תכלית, אחר שיתחלק בהחלקו, ולזה אמר כי מניעו הוא השכל הנבדל, כמו שיראה במה שכתב בפרק הראשון מהחלק הב' בספרו המורה:

בתנועת הגלגל, ולזה יחד מופת על שאין השכל ההוא מניעו עכ"ל, גם זה אינו מובן, איפא מלא כאן שהרב חולק על ארסטו וסובר שאי אפשר שהשכל הנבדל יהיה נפשו של הגלגל ויהיה הגלגל מניע מפאת נפשו, אלא הרב מדבר כאן בכח שכלי שהוא כח בגוף, ולא בשכל הנקנה שאינו כח בגוף, וא"כ אין מכאן הכרח שהרב יחלוק על דעת ארסטו שסובר שהשכל נבדל הוא נפש הגלגל והוא מניע הגלגל, יען כי שכל נבדל לא יתנועע במקרה בתנועת הגוף, לפי שהוא אינו קשור עמו לא הקשר מציאות ולא הקשר עירוב; הן אמת הדבר שהרב חולק על ארסטו בזה, וס"ל שאין השכל הנבדל נפש הגלגל, כי המניע את הגלגל הוא שכל נבדל חוץ מהגלגל, כמבואר בהמקומות אשר אציין בזה, אבל מדברי הרב שבהקדמה זו אין ראיה לזה; והנה המקומות ששם נזכר שהרב חולק על ארסטו שאין השכל הנבדל המניע את הגלגל הוא ברש"ט בסוף פרק ס"ה מח"א, ובתחלת פרק ע' באמצע הדבור ואפשר שיכוין כו', ובסוף פרק ע"ב ד"ה אמר ש"ט דעת הרב כו', ובחלק ב' בהקדמה הכ"ב, ובתחלת פרק א' מח"ב ד"ה אמר ש"ט, ובסוף פ"ד, וזה לשון הרש"ט (בתחלת פ"א מח"ב) ראשונה יש לדעת כי הרב אמר ששם הוא **מניע נבדל**, ולא יאמר שהוא **מניע בו**, וארסטו אמר שאף שהמניע הוא נבדל עכ"ז יתנועע הגלגל מפאת עצמו, יען כי הנבדל הוא צורת הגלגל, ואחר שהנבדל הוא צורה להגלגל ראוי שיאמר שהוא בגלגל אף שהוא נבדל עכ"ל ע"ש שהאריך קצת;

ועתה נבא לבאר כל דברי המחבר הכל על מכונו בע"ה, ונקדים הקדמה אחת קטנה, דעת הרב שאין הבדל בין צורה שהיא **לגשם**, דהיינו צורה המעורבת עם הגוף כצורה הטבעית שבכל הגשמיים, ובין צורה שהיא **עם גשם**, ר"ל שהיא מקושרת עם הגוף רק הקשר מציאות ולא הקשר עירוב, כ"כ הרש"ט בשם הנרבוני (סוף פרק ס"ט) שזאת היא דעת הרב, ושהיא דעת אבן סינא; ולפ"ז ס"ל להרב כי בכל אופן שיהיה השכל צורה להגשם, הוא יתנועע במקרה בתנועת הגשם; ולפ"ז מש"כ הרב בהקדמה זו כנפש וכשכל שהם כח בגוף, כונתו על כל שכל שיהיה, אף אם הוא שכל נקנה שיש לו מציאות בפ"ע ואינו צריך לגוף, ונהפוך הוא שהגוף צריך לו, שיהיה לו השכל הזה לצורה, אך כיון שהגוף צריך לו שהוא צורה להגוף, שאין מציאות **להגוף ההוא** מבלעדו, א"כ הוא כח בגוף, שהוא קשור בהגוף הקשר מציאות, ר"ל שהוא תנאי במציאותו של הגוף, **לא שהגוף הוא תנאי במציאותו** **של השכל כמו שהוא בשכל ההיולי, רק נהפוך הוא שהשכל אינו צריך להגוף רק הגוף הוא צריך אליו, שהוא צורתו ועמידתו**, גם זה הוא קשר במציאות, וסובר הרב שכל זה בכלל כח בגוף, כי אין נפ"מ בין אם ראובן תופש בשמעון, או נהפוך, ששמעון תופש בראובן, בין כך ובין כך שניהם אחוזים זה בזה וכשהתנועע האחד יתנועע גם השני במקרה, ועי"כ סובר הרב שאם השכל הנבדל הוא צורה להגלגל הוא מתנועע במקרה בתנועת הגוף; וע"פ הקדמה זו עשה הרב מופת (בפ"א מח"ב) שאין המניע את הגלגל כח בגוף כלל, בכל אופן שיהיה, כי יתחייב שיתנועע במקרה וינוח בהכרח, רק המניע הוא שכל נבדל ממנו לגמרי, ואין הגוף אוחז בו להיות לו לצורה, והוא השי"ת, ואף שהגלגל יש לו צורה שכלית כמו שהוא דעת הרב והפילוסופים הנה השכל שלו הוא ככל השכלים שבגוף שהוא בלתי נבדל ממנו, והוא אינו מניע הגלגל, זאת היא דעת הרב, וז"ש המחבר, ומה שצריך לבאר אמרו **בנפש ושכל כי הוא יראה שהוא כח בגוף**, ר"ל כי כל שכל שימצא בגוף הוא כח בגוף, כי בכל אופן שיהיה אם שכל היולי או שכל נקנה שיש לו קיום גם בלא גוף, אך כל זמן שהאדם חי והשכל הנקנה הוא צורתו ושוכן בגופו [כתבתי כן רק בדרך הנחה, לוא נניח שהוא כן, דהיינו לדעת ארסטו הסובר שהשכל הנבדל הוא צורה לגשם הגלגל, א"כ כמו כן השכל הנקנה הוא צורה לגשם האדם ושוכן בגופו, אבל לפי שטת הרב שהשכל הנבדל אינו צורת הגלגל ואינו שוכן בו, ממילא גם יחס השכל הנקנה אל גוף האדם הוא באופן אחר לדעת הרב, כאשר נבאר בע"ה לקמן בסוף הפרק הזה בד"ה אמר המפרש] הוא כח בגוף, ומחוייב שיתנועע במקרה, וכן יראה דעת הרב, אך ממה יראה כן שזאת היא דעת הרב בהקדמה זו, הוא יען שהרב עשה ע"פ הקדמה זו מופת שאין המניע כח בגוף רק שכל נבדל חוץ ממנו, א"כ מוכח להדיא שכונת הרב בהקדמה זו שבכל אופן שימצא השכל בגוף הכל הוא כח בגוף, וזה שסיים המחבר בסוף הפרק **כמו שיראה במה שכתב הרב בפ"א מח"ב בספרו המורה:**

ולפי שאין הנפש והשכל כח מתפשט בכל הגוף ע"כ לא יתחלק בחלוקת הגשם. ר"ל כי הרב עשה תחלה מופת שאין המניע את הגלגל כח מתפשט בגוף, יען כי כל מתפשט הוא מתחלק, וכל מתחלק הוא בעל תכלית, ואי אפשר שיתנועע לנצח, ואח"כ עשה מופת שני שאין המניע את הגלגל כח בלתי מתפשט כנפש ושכל, לפי

שיתחייב

שיתחייב שיתנועע במקרה וכל מתנועע במקרה ינוח בהכרה, וז"ש המחבר כי לכך הוצרך הרב למופת הזה השני יען כי המופת הראשון לא היה מספיק להוכיח שאין המניע את הגלגל כח בלתי מתפשט כנפש ושכל, לפי שהכח הבלתי מתפשט לא יתחלק בחלוקת הגשם, ע"כ הוצרך לעשות בזה המופת השני, ולכאורה אכתי קשה למה הוצרך להמופת הראשון, הלא המופת השני לבדו יספיק בין על כח בלתי מתפשט בין על כח מתפשט, כמו שהעיר על זה הרש"ט בריש פרק א' ד"ה אמר ש"ט, ולדעתי אין זה קשה כלל, לפי שהמופת הראשון הוא פשוט ומובן לכל שכל מתפשט הוא מתחלק, לכך במקום שמספיק המופת הפשוט לא רצה להביא המופת הב' שהוא עמוק מאד, שאמר שכל מתנועע במקרה ינוח בהכרה, אשר חכמים רבים הגידו ולא כחדו שאינם מבינים אותו, כמבואר במקומו בהקדמה ח', וכן הוא דרכו של הרב כמש"כ בסוף פרק ע"ב, וזה לשונו, שהיה ראוי לו לומר שהדבר הוא כך וכך כמו שנזכר שם, אך נמנע מזה לפי שהם דברים יש בהם עיון וחקירה וראיותיהם נעלמות אע"פ שהם אמתיות עכ"ל: **ועוד יתבאר זה לפנינו בע"ה.** ר"ל הדבור במהות הנפש אם הוא כח בגוף ידבר בו במאמר ב' כלל ו' פ"א: **כי ארסטו יראה בחלוף זה.** מלת כי נמשך לתחלת דבריו שאמר ומה שצריך לבאר כי ארסטו אינו סובר כהרב, כי הוא יראה שהשכל הנקנה נקשר בגוף הקשר מציאות לא הקשר עירוב, ר"ל שהוא סובר שיש הבדל בין צורה שהיא נקשרת עם הגוף הקשר עירוב ובין הצורה שהיא נקשרת עם הגוף הקשר מציאות לבד לא הקשר עירוב, ולכך סובר שהשכל הנקנה שהוא צורת האדם בהיותו בחיים ושוכן בגופו אינו נקשר עמו רק קשר מציאות, ר"ל שמציאות האדם היא ע"י צורתו, כי אין מציאות לאדם בלא הצורה השכלית שלו, ואינו קשור בו קשר עירוב כהצורות הטבעיות, **ולזה לא יתנועע במקרה כשיתנועע הגוף,** ואף דשכל ההיולי שלדעת ארסטו הוא ג"כ נקשר בגוף רק הקשר מציאות ולא הקשר עירוב, כמו שכתבנו לעיל, מודה ארסטו להרב שיתנועע במקרה כשיתנועע הגוף, שאם היה חולק עליו גם בזה א"כ היה יכול ארסטו לומר שהמניע את הגלגל היא שכל בגוף כשכל ההיולי, ולא היה צריך לומר שהוא שכל נבדל, אך כבר בארנו שיש שני אופני הקשר במציאות, שהקשר במציאות הזה הוא הפך מהקשר במציאות של השכל ההיולי, שזה האחרון אין מציאות השכל בלא הגוף, והשכל הנבדל הוא להפך, שאין מציאות להגוף בלא השכל שהוא צורתו, ע"כ בהקשר מציאות כזה סובר ארסטו שאין השכל הנקנה מתנועע בתנועת הגוף, ור"ל כשיתנועע האדם ויעלה מן הבית אל העליה לא יתנועע השכל הנקנה שלו במקרה, כי אין לו טבע החומר כלל ולא שייך אצלו תנועה ממקום למקום כי הרוחני הוא למעלה מן המקום, ואין הקשור שלו עם הגוף כקשור גוף בגוף; **ולזה יראה ארסטו ששכל הנבדל הוא המניע להגלגל והוא מניעו ונפשו,** כי הוא גם צורתו ונפשו כמו השכל הנקנה באדם: **ולהיותו הוא מניעו ונפשו לזה יקרא הגלגל שהוא מתנועע מפאת נפשו,** ר"ל ואין הכונה שהוא מתנועע מפאת נפשו כתנועת בעלי חיים מפאת נפשם או כתנועת האדם מפאת נפשו, רק שהוא מתנועע מצד השכל הנבדל, אלא שהשכל הנבדל הוא מניע את הגלגל וגם הוא נפש להגלגל; זאת היא דעת ארסטו לפי סברתו שהוא מבדיל בין צורה שהיא לגשם, ובין צורה שהיא עם גשם, ע"כ הוא סובר שהמניע הראשון של כל העולם הוא כח נמצא עם הגלגל והוא צורת הגלגל: **אבל הרב לא סובר כן; הוא יראה שהגלגל יש לו שכל והוא שכל בגוף,** ככל השכלים שבגוף, כי הוא סובר שאין חילוק כלל בזה, שגם אם נאמר שיש לו צורה נבדלת מקושר עמו הקשר מציאות ולא הקשר עירוב הכל הוא בכלל כח בגוף, **ויתנועע במקרה בתנועת הגלגל: ולזה יחד מופת על שאין השכל ההוא מניעו. כי לפי שיתנועע במקרה יצטרך לנוח בהכרח,** כמו שבאר בהקדמה הח', ויהיה פעלו בעל תכלית ולא יתנועע לנצח: **אחר שיתחלק בהחלקו,** דברים אלו אין להם שייכות אל הקודם, ויש כאן חסרון איזה מלות או חסרון שורה שלמה, וכך צריך להיות [ואי אפשר ג"כ שיהיה כח מתפשט בכל הגוף] אחר שיתחלק בהחלקו: **ולזה אמר כי מניעו הוא השכל הנבדל,** שאינו כח בגוף כלל, **כמו שיראה במה שכתב הרב בפ"א מח"ב;** הנה בארנו בזה כל דברי המחבר, כל דבר על מכונו ופשוטו בע"ה:

מאמר במהות הנפש והשארתה:

אמר המפרש אם שקשה עלי להאריך עוד בזה, אחר שכבר הארכתי לבאר דברי הפרק הזה, אך ראיתי שנכון לבאר בזה קצת במהות הנפש מה שנראה לי מדעת הרב ז"ל, כי מעט אשר מצאנו מדברי הרב המורה ז"ל בענין זה, כמש"כ האברבנאל בפירושו בפמ"א מחלק א' שלא מצאנו להרב המורה דברים בענין זה, כי אם בזה הפרק ובפרק ע' עכ"ל, ובאמת גם בשני המקומות האלה דבריו מעטים ביותר, רק אמר, כי הנפש המדברת איננה הנפש הנשארת מן האדם אחר המות, וז"ל הרב בפרק ע' על מאמרים ז"ל (בחגיגה י"ב:) **ערבות שבו כו' ונשמות של צדיקים, ונשמות ורוחות שעתידין להבראות,** וז"ל **והתבונן איך מנו נשמותיהם של צדיקים, ונשמות ורוחות שעתידין להבראות, ומה נכבד זה הענין למי שיבינהו, כי הנשמות הנשארות אחר המות אינה הנשמה ההוה באדם כשיתהוה,**

שזאת

שזאת ההוה בעת ההוותו, היא כח ההכנה לבד, והדבר הנבדל אחר המות הוא הדבר המגיע בפועל; ולא הנשמה ג"כ ההוה הוא הרוח ההוה, ולזה מנו בהוות נשמות ורוחות, אמנם, הנבדלות הם דבר אחד לבד עכ"ל, וכתבו האפודי והרש"ט והאברבנאל זה לשונו, ובזה הורה הרב שהיות דעתו במהות הנפש האנושי כדעת אלכסנדר שהיא הכנה לבד לקבל המושכלות והיא זולת הדבר הנשאר אחר המות עכ"ל, ויותר מזה לא מצאנו בזה, ע"כ ראיתי לבאר בזה קצת יותר שעם היות נראה שדעתו דעת אלכסנדר במקצת, **אך באמת לא זו הדרך, כאשר שפתי הרב ברור מללו;** ראשונה יש לבאר, שמה שכתבנו לעיל בשם הרש"ט בהקדמה ז' הי"א שהוא מתפלא על הרב שכתב שכח השכלי הוא כח בגוף שהוא דבר שלא אמרו שום אחד מהפילוסופים שארסטו כבר באר במופת, שהשכל ההיולאני הוא בלתי מעורב עם הגוף, כי אם היה מעורב היה משנה המושכלות לטבע החומר, שלא היה משכיל הצורות כוללות מופשטות מגשם, רק צורות חלקיות ופרטיות כמבואר בפרק ס"ה מה"א, כבר תירץ הרש"ט בעצמו (בפרק ס"ה ובפרק ע"ב בסופו) כי באמת גם דעת הרב הוא כן, באשר במקום אחד, והוא בפרק ע' שהבאתי לשונו לעיל; כתב הרב כי השכל איננה אלא הכנה לבד כדעת אלכסנדר, ואם היה כח בגוף לא יצדק שיאמר עליו שהוא הכנה לבד, שהם שני דברים סותרים זה את זה, ורק לפי שההכנה צריכה אל נושא ההכנה כמו שהכח בגוף צריך אל נושא, ע"כ מצד זה קראו כח בגוף; המבואר בזה כי גם לדעת הרב הנשמה ההוה באדם איננה כח בגוף המעורב עם הגוף, רק שהיא הכנה שכליית אלקית נפרדת מן הגוף, רק שקשורה עם הגוף הקשר מציאות שאין לה מציאות בלא גוף ואח"כ כשההכנה הזאת נעשה שכל נקנה אז איננה צריכה עוד להגוף; והנה מבואר בלשון הרמב"ם שהנשמה והיא ההכנה האלקית היא קשורה בהרוח בעת יצירתה באדם ולכך אמר ונשמות ורוחות שעתידין להבראות אבל הנשארות אחר המות הם דבר אחד לבד, ור"ל הנשמה לבדה ולכך אמר רק דבר אחד נשמתן של צדיקים ולא אמר נשמות ורוחות של צדיקים; אולם בזה יש הבדל בין דעת הרב להפילוסופים, והוא שלדעת הרב השכל הנקנה הוא נקרא שכל נאצל, וכמש"כ הרש"ט בסוף פע"ב זה לשונו, והרצון בשכל הנאצל לפי דעת הרב הוא שכל אמצעי בין השכל הפועל ובין השכל האנושי וזו היא נקראת נשמתן של צדיקים כו' ובדבור הסמוך כתב הרש"ט וז"ל ויאמין אבן רש"ד שהשכל הפועל הוא השכל הנקנה והוא אשר קרא הרב השכל הנאצל עכ"ל, ודבריו אינם מבוארים, ובאורם הוא זה, כי הרש"ד חולק על הרב כי הוא לא יאמין שיש שכל הנאצל, רק סובר שהשכל הנקנה הוא שכל הפועל, ור"ל שהשכל הנקנה הוא המתדבק אל השכל הפועל והיא השארת הנפש, וכ"כ מפורש הרש"ט בפרק ע' הנ"ל אות ב' על מש"כ הרב אמנם הנבדלות אחר המות הם דבר אחד, וז"ל

והוא השכל הנאצל לפי דעת הרב או השכל הפועל כפי דעת אבן רש"ד אשר תדבק אליו האדם בעוד בחיים חייתו לכן היו נפשות הצדיקים נפש אחד כו' עכ"ל, ונראה כי סוף דבריו שסיים שלכך נפשות הצדיקים הנשארות הם רק נפש אחת יתחייב רק לדעת אבן רש"ד **שהחלק ידבק אל הכל** שזאת היא השארת הנפש, ע"כ אין ביניהם הבדל כלל, אבל אינו כן לפי דעת הרב שהשארת הנפש היא שהשכל הנקנה הוא אמצעי בין השכל האנושי והשכל בפועל, והוא נקרא שכל הנאצל, לפ"ז יהיה השכל הנאצל של כל אחד לפי מדרגתו, ואין כל הנפשות הנשארות נפש אחת, וכמ"ש חז"ל (שבת קנ"ב.) כל צדיק וצדיק נותנים לו מדור לפי כבודו, **וזה נ"ל ברור בדעת הרב,** וכך כתב המחבר (בכלל ב' פרק י"ב) שכן היא דעת הרב, ולהגס חשבו קצת שדעת הרב שמכל הנפשות הנשארות אחר המות הם נפש אחת, כמו שהאריך להשיג על זה המפרש מהר"א קרשקש בפרק ע', כי מעולם לא היה זאת דעת הרמב"ם, ומה שכתב הרמב"ם דעת זו (בפע"ד בדרך השביעי להמדברים) לדחות את המופת שלהם על חידוש העולם שהוכיחו מצד השארות הנפשות, הדבר מבואר שכתב כך רק לדחות את המופת, ואמר שאין זה דרך מופתי כיון שיש לטוען לומר כן, אבל הלא סיים על זה כי תקצרנה המחשבות לצייר זה ולכן אין להביא מזה מופת; עוד ענין שלישי יש לבאר בדברי הרב, והוא מש"כ בסוף פרק ע"ב **ודע שראוי היה שנדמה יחס השי"ת לעולם ביחס השכל הנקנה הנאצל לאדם, אשר אינו כח בגוף, והוא נבדל מן הגוף הבדל אמתי, ושופע עליו** עכ"ל, באור הדברים, כי כבר כתב הרב בפרק ס"ט **כי אין השי"ת נפש הגלגל העליון, ולא צורת העולם כדרך שאר הצורות שהם מעמידות הגשם, רק השי"ת הוא צורת העולם ומעמידו בענין אשר יכונה בשפע,** וזה אשר כתב כאן, **שכן הוא גם יחס השכל הנקנה הנאצל אל האדם,** א"כ מבואר מזה שלדעתו אין השכל הנקנה שוכן בגוף האדם, כמו הצורה השכלית ההיולאנית, **רק הוא צורתו באופן שיכונה בשם שפע,** וכמו שהערותי על זה לעיל בפרק זה במאמר המוסגר, שזהו לא כדעת ארסטו; **ומה נפלא הדבר לראות את עומק חכמתו של הרב,** כי תורת אמת היתה בפיהו כי גם דעת המקובלים הוא כדעתו, וז"ל הגר"א באדרת אליהו (פ' תרומה), נר"ן סוד האדם הוא צלם אלקים, ועיקרו נ"ר, **כי הנשמה חופפת,** והם זו"נ וזהו בצלמו בצלם אלקים; ועל נ"ר לבושא דקיק סוד בגדו בה, ונקרא אלוק עכ"ל; הרי מבואר כי הנשמה איננה בתוך הגוף כי היא חופפת מבחוץ, ובתוך גוף האדם הוא רק נפש ורוח, שהם מקושרים בחומר, ואמר שהם זו"נ, שכמו בעולם הגדול אמרו חז"ל (ב"ב ע"ד:) כל מה שברא הקב"ה בעולמו זו"נ בראם, כך הוא ג"כ בהאדם שהוא עולם קטן כנזכר שם, ואמר שזהו כונת הכתוב בצלמו בצלם אלקים, שהוא

לכאורה

פרק יב בבאור ההקדמה הי"ב האומרת שכל כח נמצא מתפשט בגשם הנה הוא בעל תכלית, להיות הגשם בעל תכלית: הנה ארסטו באר ההקדמה הזאת בח' מהשמע, וסדר המופת כן, כל גשם אם שיהיה בעל תכלית או בב"ת, אבל מציאות גשם בלתי בעל תכלית נמנע, כמו שהתבאר במה שקדם, נשאר א"כ שיהיה הכח בגשם בעל תכלית. והנה מציאות כח בלתי ב"ת בו יראה שהוא נמנע, אחר הניחנו הקדמה אחת מבוארת בעצמה, והיא שהכחות המתפשטים אשר בגשמים, מתחלקים בהחלק הגשמים. ושכל מה שיהיה הגשם יותר גדול, יהיה כח הנעתו יותר גדול, כאשר נראה בחלק הגדול מהארץ יותר גדול הנעה מהחלק הקטן ממנה, וכאשר התישב זה, סדר ההקש כן, אם ימצא כח בלתי ב"ת בגשם בעל תכלית, יתחייב אחד משני דברים, אם שיניע מתנועע

מה

אוצר חיים

לכאורה כפל לשון *), וכארו בזה, כי האדם הוא בצלם הבריאה שהוא עולם קטן וזהו בצלמו, ר"ל בצלם שבחר בו לבריאת העולם הגדול, והם הנפש והרוח שבתוך הגוף, אולם חלק הנשמה שאיננה מקושרת בתוך הגוף, והיא נבדלת מן הגוף הבדל אמתי ורק הופפת עליו, בענין אשר יכונה בשפע, זהו בצלם אלקים, שיחס השכל הנאצל והנשמה אל האדם כיחס הש"ת אל העולם, הרי כל זה כדברי הרמב"ם, אלא שהמקובלים הוסיפו בזה דברים מה שלא היה בכח המחקר השכלי להשיגו, וזה, שגם להנפש והרוח שהם כחות בגוף יש להם השארה נצחיית לפי מדרגתם, ע"י מה שהנשמה התמשה בהם תחלה בכחות הנפש והרוח שבאדם והוקדשו, ואינם הולכים לכליון עם שאר חלקי החומר, וז"ש ועל נפש ורוח לבושא דקיק וזך מן הנשמה אשר פירש טליתו עליהם, סוד בבגדו בה ר"ל שזהו סוד הנרמז בכתוב לעם נכרי לא ימשל למכרה בבגדו בה, וכדרש הז"ל כיון שפירש טליתו עליה, והכונה, כיון שהנשמה פירש טליתו על נפש רוח שבאדם והשתמש בה, ע"כ בבא עת פקודתו ופרידתו מהם, לא ימשל למכרה לעם נכרי להחומר להיות כלה ונפסדת עמו, וזה הוא שלא כמו שדייק הרב המורה ז"ל הנ"ל ממ"ש בגמ' דחגיגה רק נשמתן של צדיקים, ולא אמר נשמתן ורוחן כמו שאמר שניהם בעת שנבראו, ויש לתרץ הדיוק הזה של הרב בדרך דרוש, כי יען שהם קונים הנצחיות מטעם שהם היו **תשמישי קדושה ונגנזים**, ע"כ לא השבם במדרגה אחת עם הנשמה, ואמר עוד ונקרא אלוק, ר"ל כי השפע הזאת המחיה את נ"ר שיהיו נצחיים הנקרא לבושא דקיק, שהוא מפעולת הנשמה, הוא כיחס בריאת המלאכים בעולם הגדול מאת הבוי"ת, וכמו שפירשו הרמב"ן ורבינו בחיי והביאם האברבנאל בפירוש התורה, שהתורה רמזה על בריאת המלאכים בפסוק בראשית ברא אלקים, ר"ל את המלאכים, וז"ש ונקרא אלוק, ור"ל שהיחס שלו אל האדם הוא כיחס המלאכים העליונים אל העולם הגדול, וכן הוא דרך הלשון של המקובלים, ואם

שאין לנו עסק בנסתרות, אלא שחפצנו לבאר שמן הציור הזה מה שהאדם הוא עולם קטן בדמיון עולם הגדול, וכמ"ש תורתנו הקדושה בצלמו בצלם אלקים, ממנו נראה **כי הנשמה תקנה השארה הנצחיות גם לנפש ורוח** וכמ"ש הגר"א והוא דבר ישר ומתקבל אל השכל והסברה הישרה; ועיין מה שכתבתי עוד באריכות בענין השארות הנפש (בכלל ב' פרק י"ב), ובאור מחז"ל שכל צדיק וצדיק נותנין לו מדור לפי כבודו:

פרק יב **בבאור ההקדמה הי"ב האומרת שכל כח נמצא מתפשט בגשם, הנה הוא בעל תכלית להיות הגשם ב"ת; הנה ארסטו באר ההקדמה הזאת בחי מהשמע, וסדר המופת כן, כל גשם אם שיהיה בעל תכלית או בלתי בעל תכלית, אך כבר התבאר במה שקדם (בפרק א' שהוא באור הקדמה א') שמציאות גשם בב"ת הוא נמנע, א"כ נשאר רק שיהיה הכח בגשם ב"ת, וכיון שהגשם הוא ב"ת מחויב שיהיה גם הכח המתפשט בו ג"כ ב"ת:** והנה מציאות כח בב"ת מתפשט בו יראה שהוא נמנע. ואיך יתבאר זה, הוא כך, אחר שנניח הקדמה אחת פשוטה, והיא, שהכחות המתפשטים אשר בגשמים מתחלקים בהחלק הגשם, למשל, כח החום המתפשט במים חמים, כאשר נחלק המים אז יתחלק גם החום שבו, מחציתו בחלק המים הזה, ומחציתו בחלק המים השני; וגם זה ידוע שכל מה שיהיה הגשם יותר גדול יהיה כח הנעתו את זולתו יותר גדול ויניע במהירות יותר, כאשר נראה בחלק גדול מהארץ שהוא יותר גדול ההנעה את זולתו מהחלק הקטן מן הארץ, למשל, שכאשר יפול אבן ממעלה למטה ויהיה באויר איזה דבר תחת האבן הנופל עליו, אז כל מה שהאבן יותר גדול יניע את הדבר שתחתיו לרדת עמו למטה במהירות יותר גדולה:

אמר המפרש כבר בארתי את הדברים האלה שבפרק זה לעיל (בפרק א' מין ג' מופת ב') באורך, עד כאן: **וכאשר התישב זה סדר המופת כן.** אם

היה

*) [ועיין מה שכתבתי בזה בהקדמת ספרי שאלות חיים לפרש בדרך הפשט, והוא קרוב למה שפירש כאן הגר"א].

מה בעתה, או שיהיה כח בלתי ב"ת וכח בעל תכלית שוים בהנעה, ושניהם מבוארי הבטול, ואיך יתחייב זה כפי מה שאומר: נניה הגשם אשר בו כח בלתי בעל תכלית יניע מתנועע מה בזמן מה, הנה כבר אפשר במניע בעל תכלית שיניע המתנועע ההוא, למה שעלינו להניחו בשעור שיניעהו המניע בעל תכלית, ואין ספק שיצטרך בהנעתו אל

זמן

אוצר חיים

היה נמלא כח בב"ת בגשם ב"ת, יתחייב אחד משני דברים אשר שניהם הם מבוארי הבטול, אם שיתחייב שיניע איזה מתנועע בעתה, בזולת זמן, וזה שקר כמו שהתבאר לעיל (בפרק א' מין ה' מופת ב' וג' אות י"א, ובכ"מ) או שיתחייב שיהיו כח בב"ת וכח ב"ת שוים בהנעה לזולתו במשך שעור זמן שוה, וגם זה שקר: ואיך יתחייב זה הוא כפי מה שאומר. נניח שהגשם אשר בו כח בב"ת יניע איזה מתנועע במשך זמן מה, לפי שא"א שיניע איזה מתנועע בעתה ובהכרח יניעהו בשעור זמן מה, א"כ יהיה אפשר שגם מניע ב"ת יהא יכול להניע את המתנועע ההוא בעלמו באותו שעור הזמן: לפי שעלינו להניחו בשעור שיניעהו וכו'. ר"ל כי הנה אם נרלה להניע את הגשם ההוא הב"ת עם כח המניע שהוא ג"כ ב"ת, בודאי עלינו להניח את הגשם המתנועע בשעור שהמניע יוכל להניעו דהיינו שהמתנועע יהיה קטן מן המניע, ובודאי שלא יוכל להניעו במהירות כ"כ כמו שהיה מניעו כח בב"ת, והנה גם אם היה מניעו כח בב"ת היה לריך להניעו באיזה שעור זמן ולא בעתה, ואף שיתנועע בזמן היותר קטן, אבל עכ"פ יש לו איזה שעור, והכח המניע הב"ת לריך שיניעהו בזמן יותר גדול מאד, ועכ"פ גם הזמן היותר גדול יש לו איזה יחס וערך נגד הזמן היותר קטן, למשל, שתאמר שהוא לריך להניע בזמן יותר גדול אלף אלפים פעמים מן הזמן הקטן שמניעהו הכח הבב"ת, או יותר כמה שתרלה, סוף סוף יש לו איזה שעור כמה פעמים הוא גדול מן השעור הקטן; וזה ידוע שאפשר לנו שנקח מן הגשם אשר בו כח בב"ת חלק אחד אשר יהיה בו כח יותר גדול מן הכח של הב"ת הראשון אלף אלפים פעמים כיחס של הזמן הקטן אל הזמן הגדול, כי כל מה שיהיה החלק שלקחנו מהבב"ת יותר גדול יגדל כח הנעתו יותר גדול כמו שהקדמנו, והחלק הזה אשר בו כח כפול הרבה פעמים מן החלק הראשון יניע במהירות יותר לפי ערך הכח שנכפל בו, שהוא כיחס הזמן הקטן אל הגדול, שהוא רק חלק אחד מאלף אלפים של הזמן הראשון, והוא כשעור הזמן אשר יניע בו הכח הבב"ת, א"כ החלק הזה אשר לקחנו מהבב"ת שהוא רק חלק וב"ת, יהיה שוה בהנעה אל הכח הבב"ת, וזה שקר שיהיה כח החלק שוה עם כח הכל:

אמר המפרש דע כי המופת הזה שעשה המחבר שייך ג"כ שאי אפשר להיות כח בב"ת גם בגשם בב"ת, וא"כ קשה לכאורה למה כתב הרב כאן רק שא"א להיות כח בב"ת בגשם ב"ת, להיות הגשם ב"ת, והנלענ"ד לתרץ בשני תירוצים, האחד, כי על כח בב"ת בגשם בב"ת לא היה לריך לומר כלל, כי זה אי אפשר בלא"ה מלד שאי אפשר שיהיה גשם בב"ת, וכמו שהקדים כאן המחבר בשם ארסטו, שזה כבר התבאר במה שקדם בהקדמה הא', ע"כ לא הולרך כאן להשמיענו אלא שגם בגשם ב"ת אי אפשר שימלא כח בב"ת; והנה כאשר נתבונן מעט, נראה שד' הקדמות הללו והם הפרקים א', ב', ג', וי"ב, כולם עומדים על יסוד אחד, שכל דבר המקבל חלוקה אי אפשר שיהיה לבב"ת, והם ד' אופנים, הקדמה א', הוא שהגשם הוא אחד וגדול בשעור בב"ע, הקדמה הב', שהשעורים כגשמים הם רבים ובב"ת במספר, הג' שכליים רוחניים בב"ת במספר ג"כ אי אפשר, ולפי הטעם שכתב הרש"ע שם, הוא ג"כ מזה הטעם לפי שהמספר הוא מתחלק, האופן הד' הוא מ"ש כאן בהקדמה י"ב שהגשם הוא ב"ת ורק הכח שבו לבדו הוא בב"ת, כל ארבעה אופנים אלו א"א שיהיו בב"ת מטעם אחד, לפי שהוא מתחלק; התירוץ השני כי לכך אמר רק שאי אפשר להיות כח בב"ת בגשם ב"ת, לפי שעל זה יש גם מופת אחר שהוא לא שייך אלא על דבר זה לבדו, והוא המופת הראשון שהביא כאן הרש"ע, וזה לשונו, כל כח שימלא מתפשט בגוף, לפי שהגוף הוא ב"ת יחויב שיהיה הכח ב"ת, ומופת על זה, שאם נחלוק בגשם נקח חלק מהכח, וכמו שחלק מהגשם ימדוד את כולו כן חלק מהכח יחויב שימדוד את כולו, שאם לא כן, יתחייב שחלק מהכח לא ימדוד את כל הכח כמו שחלק מהגשם ימדוד את כולו, וזה שוא ודבר כזב עכ"ל וא"כ הוא מביא עוד מופת והוא מה שכתבו המחבר כאן, והנה אבאר לך דברי המופת הראשון, מ"ש שהחלק מודד את כולו, לפי שהכל הוא רק קבוץ הרבה חלקים יחד, וע"כ תוכל למדוד עם החלק את הכל ולומר כך וכך חלקים כאלה גדולים או קטנים נמלאים בהכל, למשל, כך וכך אמות נמלאות בכל, או כך וכך אלבעות או חלקים יותר קטנים או יותר גדולים; אמנם זהו דוקא בגשם ב"ת, אבל האומרים שיכול להיות גשם בב"ת בגודלו, או בב"ת ברבוי מספרו, הם אומרים שבגשם בב"ת אין החלק שלו מודד את כולו, וזה, שאע"פ שכל חלק מחלקיו בפ"ע הוא בעל מדה ותכלית עכ"ז לא נוכל לומר שכך וכך חלקים כאלה יש בכולו, יען שיש לו חלקים רבים כאלה לבב"ת והוא נעשה מקבולם יחד גשם בב"ת; והנה גם אם נניח להם סברתם שאפשר להיות גשם בב"ת שהחלק

מהכל

זמן יותר גדול מהמניע הבב"ת. והנה לא ימלט המניע הבב"ת אם שיניעהו בעתה או בזמן, ואם יניעהו בזמן יהיה בהכרח חלק ידוע מהזמן היותר קטן, והוא ידוע שאפשר לנו שנקח מהגשם הבב"ת [בכח] חלק, יהיה יחסו אל הב"ת הראשון, יחס הזמן הקטן אל הזמן הגדול, ויהיה א"כ חלק הבב"ת שהוא ב"ת בהכרח, שוה בהנעה אל הכח הבלתי ב"ת, התבאר א"כ חיוב התדבקות הנמשך לקודם, והוא שאם ימצא כח בלתי בעל תכלית לגשם בעל תכלית, יתחייב אחד משני דברים, אם שיניע המניע הבלתי בעל תכלית מתנועע מה בעתה, ואם שיהיה כח בב"ת וכח בעל תכלית שוים בהנעה:

פרק יג בבאור ההקדמה הי"ג האומרת שאי אפשר שיהיה דבר ממיני השנוי מתדבק, אלא תנועת ההעתק לבד והסבובית ממנה: ואמנם הכונה בהקדמה הזאת, הנה שאי אפשר במיני השנוי, ר"ל בשני מיני המקבילים שיהיה תנועה מדובקת, וזה שכבר קדם שהשנוי בארבעה מאמרות, והם סוגים מתחלפים, והנה בשני סוגים הדבר בהם מבואר. שאין שם תנועה אחת מדובקת, כאלו תאמר המשתנה מן הלובן אל השחרות והמתנועע מאנה אל אנה, אבל בסוג אחד בעצמו, כאלו תאמר באיך מן הלובן אל השחרות ומהשחרות אל הלובן, ג"כ איננו שנוי מדובק, וזהו מה שנרצה באמרו דבר ממיני

אוצר חיים

מהכל לא ימדוד את הכל, עכ"ז אי אפשר להיות שהגשם יהיה ב"ת, והכח המתפשט בו יהיה בב"ת, והחלק מהכח לא ימדוד את כל הכח, דזה אי אפשר והוא פשוט, שהרי אין אתה יכול לומר בזה כמו שאמרת תחלה שאע"פ שכל חלק מחלקיו כפ"ע הוא ב"ת, עכ"ז אין החלק מודד את כולו לפי שהחלקים הם רבים במספר בב"ת, דז"א כיון שהוא מתפשט בגוף ב"ת, ואם נחלק הגשם יתחלק גם הכח, וכיון שהגשם אין לו חלקים רבים לבב"ת, שהרי הגשם הוא ב"ת א"כ גם מספר החלקים של הכח הם במספר ב"ת, וא"כ מקבוץ כולם יחד רק כח ב"ת, והוא פשוט, ואין לומר שכל חלק לבדו יש בו כח בב"ת, א"כ יהיה החלק כמו הכל, וזה שקר; והנה המופת הזה בעצמו כתב הרש"ט גם א"כ בסופו, וזה לשונו, גם יתבאר מפנים שניים שאי אפשר שימצא כח בב"ת מתפשט בגשם ב"ת לפי שכאשר נחלק הגשם לעשרה חלקים לא ימלט הכח הנשאר בחלקים אם הוא ב"ת או בב"ת, אם נאמר שהוא בב"ת יתחייב שיהיה החלק כמו הכל, ואם הם ב"ת יתחייב שמשני אלו הב"ת יתקבץ מהם דבר שהוא ג"כ ב"ת, לכן מחויב להיות שכל כח המתפשט בגוף הוא ב"ת להיות הגשם ב"ת עכ"ל, וכ"ל שזהו בעצמו הבאור על המופת הראשון שלו וכמו שכתבנו, ולכך כתב על דבריו אלה שהם פנים שניים ולא כתב שהם פנים שלישים, לפי שבאמת הם רק באור דבריו הראשונים רק שהם בלשון אחר; והנה המהר"א קרשקש מפרש המורה כתב רק המופת הזה, והנה המבואר בזה שהמופת הזה הוא מיוחד רק על שא"א להיות כח בב"ת בגשם ב"ת:

פרק יג בבאור ההקדמה הי"ג האומרת שאי אפשר שיהיה דבר ממיני השנוי מתדבק, אלא תנועת ההעתק בלבד והסבובית ממנה; ואמנם הכונה בהקדמה הזאת הנה כו'. ר"ל מה שנקט בלשונו לומר דבר ממיני השנוי דמשמע שבא לרבות כל השנויים כונתו בזה דוקא בשני מיני שנוי המקבילים והפוכים זה מזה אי אפשר שתהיה תנועה מדובקת אבל במין אחד מהשנוי אפשר להיות תנועה מדובקת: וזה שכבר קדם כו'. כי כבר התבאר לעיל (בפרק ד') כי השנויים הם בארבע מאמרות והם השנוי בעצם והוא ההויה וההפסד, והשנוי בכמה ובאיך ובאנה, והם ארבעה סוגים מתחלפים, ובכל סוג יש שני מינים מקבלים והפכים למשל ההויה וההפסד הם שני שנויים מקבילים, שנוי ההויה מלא מציאות אל מציאות, ושנוי ההפסד ממציאות אל לא מציאות, וכן בשנויים אשר באיך, שנוי המלבין את השחור ושנוי המשחיר את הלבן, ובכמה מן הקוטן אל הגודל ומן הגודל אל הקוטן, ובאנה שהיא תנועת העתקת הדבר ממקום למקום ממעלה אל המטה וממטה אל המעלה: והנה בשני סוגים מתחלפים הדבר מבואר שאי אפשר שיהיו בתנועה אחת מדובקת. למשל שדבר אחד נשתנה מהלובן אל השחרות שהוא שנוי מסוג האיך, ואח"כ הדבר הזה בעצמו העתיקוהו מהבית להעליה שהוא שנוי מסוג האנה, בזה ודאי לא תוכל לומר ששני השנויים האלה נעשו בכח תנועה אחת מדובקת ונמשכת, כי היא מילתא דפשיטא שהם נעשו ע"י שתי תנועות נפרדות ושונות זו מזו, שהרי אין שתיהן מסוג אחד כלל; אלא אפילו בסוג אחד עצמו בשני מינים המקבילים דהיינו השנוי באיך מן הלובן אל השחרות, ומהשחרות אל הלובן ג"כ אין שני השנויים הללו יכולים להעשות בתנועה אחת מדובקת ונמשכת בלי איזה הפסק ביניהן: וזהו כונת הרב באמרו דבר ממיני השנוי. ר"ל

ממיני השנוי, כי אין לאומר שיאמר במין אחד מן השנוי, שאי אפשר שיהיה מתדבק, וזה, שהשנוי ממנו בזמן, וממנו בזולת זמן, והשנוי אשר הוא בזמן הוא בהכרח מתדבק, להיות הזמן מתדבק, ואם לא, היה הזמן מחובר מעתות, אלא שהכונה הוא בשני מיני השנוי המקבילים, או שרצה באמרו מתדבק, מתדבק תמיד נצחי: והנה ההקדמה הזאת בארה ארסטו, בשאמר כי למה שהתנועה תקרא בשם מה שאליו התנועה, כי אנחנו נאמר המתנועע מהשחרות אל הלובן מתלבן, ובתנועה הלק מה ממה שאליו גמור, הויב שיהיה נח במה שאליו, ואם לא, היה השלמות האחרון בכה, ולא היה מה שאליו גמור

אוצר חיים

ר"ל לא מבעיא בשני סוגים אלא אפילו בשני מינים: **כי אין לאומר שיאמר כו'.** ר"ל אבל אין לפרש שכונתו שגם במין אחד מן השנוי אי אפשר שיהי' השנוי מתדבק, למשל, השנוי ההולך מן השחרות אל הלובן ונעשה מעט מעט במשך איזה זמן ותרצה לומר שגם זה איננו נעשה בתנועה אחת מדובקת ונמשכת כאחת, רק שהוא נעשה בתנועות קטנות נפרדות רבות תכופות זו אחר זו, זה איננו, כי הנה השנוים הם בשני אופנים, האחד שנוי הנעשה פתאם בזולת זמן, והשני שנוי הנעשה בזמן, והנה השנוי הפתאומי אין בו תנועה כלל ולא שייך אצלו לומר לא תנועות רבות ולא תנועה אחת ולא נקרא בשם תנועה כמבואר לעיל בפ"ד, וא"כ פשיטא שעל זה השנוי לא אמר הרב שאי אפשר שתהיה מדובקת, **והשנוים אשר בזמן** הם ג"כ בהכרח תנועה אחת מדובקת להיות הזמן מתדבק, שאם לא כן היה הזמן מחובר מעתות קטנות נפרדות, כי הא בהא תליא, שהתנועה והזמן משפט אחד להם, באור זה, שאם תאמר שאין התנועה אחת מדובקת ונמשכת, רק שהן תנועות קטנות נפרדות תכופות זו אחר זו, בהכרח שתאמר שכל תנועה נפרדת בפ"ע היא קטנה כ"כ עד שאי אפשר להלקה לשנים, שאם היה באפשרי לחלקה א"כ הרי היא גופא תנועה מדובקת ונמשכת, ומה נפ"מ בין המשך קטן להמשך גדול, וא"כ אתה סותר את דבריך שאמרת כי התנועה איננה מדובקת ונמשכת, וע"כ על כרחך שתאמר שהתנועות הפרדיות אין להם המשך כלל ואינן מקבלות חלוקה; וממילא אתה מחויב לומר שגם הזמן שבו נעשית התנועה הפרדיית הזאת, הוא ג"כ קטן כ"כ שאיננו מקבל חלוקה, שאם היה אפשר לחלק את שעור הזמן ההוא לשני חלקים אזי בהכרח תוכל לחלק את התנועה כי בחלק הראשון מן הזמן נעשה חצי תנועה הקודמת, ובחלק השני מן הזמן נעשה חצי התנועה המתאחרת, א"כ הרי גם התנועה מתחלקת, וכיון שאתה סובר שהתנועה הפרדיית אין לה המשך ואיננה מתחלקת ממילא גם שיעור הזמן שבו נעשה התנועה הוא ג"כ זמן פרדיי שאין לו המשך, שהוא נקרא עתה, ויהיה הזמן מחובר מעתות, וכדעת המדברים, ובאמת העתה אין לה מציאות כלל, כי הוא רק סוף העבר והתחלת העתיד, והזמן הלא דבר אחד מתדבק, ודבר זה מבואר במורה (בפרק ע"ג מה"א בהקדמה השלישית להמדברים) והובא מזה גם בדברינו (בכלל ב' פ"א עיון ג' אות ב'), התבאר מזה שמש"כ הרב שאי אפשר שיהיה דבר ממיני השנוי מדובק, אין לפרשו על מין אחד מן השנוי, רק כונתו על שני מיני שנוי מקבלים: **או שרצה באמרו מתדבק, מתדבק תמיד נצחי.** ר"ל עוד יש לפרש שגם על מין אחד מן השנוי שייך ג"כ לומר שאי אפשר שתהיה התנועה מדובקת, רק שאין כונתו שהיא מתנועעת בתנועות פרדיות אך כונתו על התנועה הנצחיית, ור"ל שאי אפשר שדבר אחד יתנועע לנצח בתנועה אחת מדובקת, כי בהכרח שתפסק תנועתו, כי כל תנועה יש לה גבול למשל ההתלבנות יש לה גבול דהיינו תכלית הלובן, והתנועה במקום יש לה גבול כי מרחק בב"ת הוא שקר, כי כל גשם יש לו תכלית כמבואר בהקדמה א', א"כ אחר שהלך כל המרחק למשל ממזרח למערב אי אפשר שיתנועע עוד רק באופן שיחזור לאחור ממערב למזרח שהוא מין אחר מן השנוי המקבילו, ע"כ מבואר שבמין אחד מן השנוי אי אפשר תהיה תנועה נצחיית רק בשני מינים המקבילים אי אפשר שיהיו בתנועה אחת מדובקת, כי בין ההליכה ובין החזרה יש בהכרח איזה הפסק, ע"כ אי אפשר שתמצא תנועה נצחיית מדובקת רק בתנועה הסבובית שתמיד תתנועע בסבוב בלי סוף ותכלית והכל בתנועה אחת, וכן פירשו גם האפודי והרש"ט:

(ב) **והנה ההקדמה הזאת בארה ארסטו כו'.** ר"ל איך יתבאר זה ששתי תנועות מקבילות מכל מיני השנוים הנ"ל אי אפשר שתהיינה מדובקות באר ארסטו כך, כי לפי שהתנועה תקרא בשם מה שאליו התנועה, כי אנחנו נאמר המתנועע מהשחרות אל הלובן מתלבן, והנה שם מתלבן מורה על שבתנועה הלק מה ממה שאליו גמור, ר"ל כי האליו גמור הוא הלובן שאז איננו מתנועע עוד, אבל התנועה של ההתלבנות איננה עדיין לובן גמור, רק שהיא הלק מה מן הלובן העומד לצאת הפועל, וכמו שכתב ג"כ הקרשקש בהקדמה ז' בשם ארסטו, זה לשונו, כי לא תהיה התנועה במה שאליו השנוי אחרונה, אלא באמצעית אשר לו תהיה התנועה עכ"ל ובארתי דבריו לעיל (פ"ז אות א' בסופו): **לכן יחוייב שיהיה נח במה שאליו.** ר"ל בהכרח שתנועת ההתלבנות

גמור, והיו התנועות המקבילות תנועה אחת. והיה הדבר ישתחר ויתלבן יחד, אלא שהענין בו כענין בהויה, וזה שהתנועה אשר בעצם כאשר נתהוה נח, ויתנועע אחר כן אל ההפסד, ואמנם בין ההויה וההפסד אמצעי, שלא יצויר בו שיתהוה ויפסד יחד: ואולם בתנועת ההעתק ג"כ הדבר בו מבואר, למה שתנועת ההעתק, אם שתהיה ישרה, או סבובית

אוצר חיים

ההתלבנות קודם שתתחיל להתנועע תנועה הפכית דהיינו להשתחר צריך שתנועת ההתלבנות תנוח תחלה, ויהיה זה לה הגבול מה שאליו הגמור, ואח"כ תתחיל להשתחר, שאם לא תאמר כן שתנוח תחלה, א"כ היתה ההתלבנות עדיין באמצע צאתה אל הפועל, בעוד שהשלמות האחרון של ההתלבנות הוא בכח התנועה של ההתלבנות, ולא היה מה שאליו גמור, רק באמצע ההתנועעות להתלבן, וכשהוא מתחיל להשתחר נמצא שההשתחרות נעשה באמצע כח התנועה של ההתלבנות, ויהיה לפ"ז ההתלבנות וההשתחרות שתיהן נעשות בתנועה אחת, ודבר זה לא יתכן, כי בתנועה אחת א"א שתהיינה שתי תנועות הפכיות; אולם עדיין אינו מבואר היטב, דמה בכך מה שההשתחרות נעשה באמצע יציאת הלובן אל הפועל, דמ"מ אין שתיהן נעשות בבת אחת, רק בזו אחר זו, שאחר שהדבר התלבן במקצת התחיל להשתחר בלי מנוחה כלל ביניהם, והרש"ט תירץ זה זה לשונו: ואין לאומר שיאמר שאחר שהתלבן הדבר באותו העת שב שחור, שאם יהיה הדבר כן יהיה מה שממנו ומה שאליו דבר אחד עכ"ל, והנה לא באר דבריו כלל, כי עדיין הקושיא במקומה עומדת, כי איך יהיה מה שממנו ומה שאליו דבר אחד, כיון שהן נעשות בזו אחר זו, וכמו שהקשה באמת על זה המחבר בכלל ב'; וראיתי במורה (פרק י' מח"ב) שכתב זה לשונו כי בין כל שתי תנועות זו הפך זו מנוחה, כמו שהתבאר במופת במקומו עכ"ל *), והמפרש קרשקש כתב שם לבאר זה מצד השכל ומצד החוש, ומה שבאר מצד השכל אינו מבואר יותר מדברי הרש"ט הנ"ל, ומה שבאר מצד החוש ג"כ אינו מבואר, ונדבר עליו בדברי המחבר לקמן בכלל ב' פ"ט; והנראה לענ"ד בבאור זה, דאם נאמר דהתנועה הראשונה של ההתלבנות עם התנועה של ההשתחרות יחדיו תדבקנה בלי הפסק מנוחה ביניהן, א"כ תקשה במה יבדלו התנועות זו מזו עד שתוכל להחשב לשתי תנועות הנעשות זו אחר זו, ואין לומר כי יבדלו בתכונותיהן, כי התנועה הראשונה היא מתלבן והתנועה שאחריה היא משתחר ואין ביניהן מנוחה כלל, וכמו שצובעים לוח אחד חציו בצבע השחור וחציו בצבע הלבן, ושני המראים נוגעים זה בזה בלי הפסק ביניהם, רק שנבדלו זה מזה בתכונותיהם שזה שחור וזה לבן, שזה לא יספיק כלל, כי אין אנו שואלים על הדבר המתנועע המתלבן והמשתחר איך יתכן שבעת שהוא מתנועע להתלבן יתנועע להשתחר ולא יהיה שום הפסק בתנועתו, וא"כ אין ההבדל שבין התכונות מעלה ארוכה כלל להקושיא אדרבה זה גורם הקושיא שאיך יתכן שדבר אחד בעצמו יתנועע לשתי תכונות מתחלפות בתנועה אחת, ובהכרח שאנו צריכים למצוא הבדל והפסק מצד התנועה של המתנועע, וכשנבא לתור ולבקש מה הוא ההפסק של התנועה מצד המתנועע, אינו רק מנוחה, שינוח מתנועתו הראשונה ויתחיל תנועה אחרת, שאם המתנועע לא ינוח מתנועתו א"כ במה הפסיקה, הרי הוא הולך ומתנועע עוד בלי הרף, ובמה כלתה התנועה הראשונה, ואם תאמר שכלתה תכונת ההתלבנות והתחילה תכונת ההשתחרות, אדרבה זה קשה יותר איך אפשר בתנועה אחת לכלות תכונה אחת ולהתחיל תנועה הפוכה ובהכרח שהתנועה הראשונה נפסקת, ואין לך דבר אחר שהוא הפסק התנועה רק מנוחה, והוא עיון דק:

(ג) **אלא** שהענין בו בענין בהויה. ר"ל שהתנועה אשר בסוג האיך הוא כענין התנועה אשר בסוג העצם דהיינו ההויה וההפסד, וזה שהתנועה אשר בעצם כאשר נתהוה אז הוא נח, ואח"כ יתנועע אל ההפסד, ואמנם בין ההויה ובין ההפסד יש אמצעי דהיינו מנוחה ועמידה, שלא יצוייר בו שיתהוה ויפסד יחד, שתכף כשיתהוה יפסד בלי שיעמוד זמן מה בהויתו, כי אז לא יצוייר כאן לא הויה ולא מה שיופסד, והטעם בזה, כי השנוי של ההויה הוא שנוי בזולת זמן, רק בעתה, והעתה אין לה מציאות, ואם נאמר שתכף כשיתהוה יופסד, א"כ לא היתה ההויה במציאות כלל, כי העתה אינה במציאות, ובהכרח שאחר שיתהוה הדבר יעמוד זמן מה במציאות ואח"כ יופסד, ואם לא תאמר כן, אזי בהכרח שתאמר שיש עתה במציאות, ושהזמן מחובר מעתות וכמו שכתב אח"כ; והתבאר בזה כי בשני מיני השנויים המקבילים אשר בסוג העצם ובסוג האיך, אי אפשר שלא תהיה ביניהם מנוחה:

(ד) **ואולם** בתנועת ההעתק ג"כ הדבר בו מבואר, והנה תנועת ההעתק ממקום למקום תהיה על שלשה אופנים, אם שתהיה תנועה ישרה, או סבובית, או מורכבת משתיהן יחד, שהיא מורכבת מעיגול ויושר, כמו הקו הסובב סביב העמוד והולך ומסבב מתחתיתו עד למעלה, שהעגולים סביב העומד אינם עגולים שלמים שקצה השני יכנוס בקצהו הראשון, רק הולך ומסבב למעלה, וזהו תנועה ישרה ממטה למעלה, א"כ הקו הזה הוא

*) ומצאתי שגם הרשב"א ז"ל השתמש בהקדמה הזאת, והוא (בפרק הספינה) בענין סעודת הצדיקים לעוה"ב, וזה לשונו, שפעולות הגוף מתחלפות מענין לענין להפכו, עכ"פ רגע יפריד בין הפעולה ראשונה לשניה עכ"ל, ודבריו אלה נראים לכאורה כחסרי טעם מדוע יתחייב שיהיה כן, אבל באמת דבריו לקוחים מדברי המורה הנ"ל, כי כל יקר ראתה עינו של הרשב"א ז"ל:

כבובית, או מורכבת משתיהן, והנה בתנועה הישרה הדבר מבואר, שיתחייב בין כל שתי תנועות הפכיות מנוחה, ואם לא, היה מתנועע אל המעלה ואל המטה יחד, ועוד שהאמצע בכל גודל, כבר ימצא בשני צדדים, אם בכח, ואם בפועל, כי הוא כאשר התנועע בו מתנועע מה בהתדבקות, לא ירשום בו נקודה או קו בפועל, למה שהקו איננו מחובר מנקודות, ולא השטח מקוים, ובאשר עמד, רשם בו נקודה או קו בפעל, ואם היה רושם נקודה או קו בפעל, כשהוא מתנועע בהתדבקות, היה מחויב, שיהיה בהם זמן יעמוד באמצע: וזה, שהוא מבואר שהיותו מתנועע אל האמצע, והיותו מתנועע מן האמצע,

הם

אוצר חיים

הוא מורכב מהישר והסבובי, ועוד יצוייר בכמה אופנים; והנה בתנועה הישרה הדבר מבואר שיתחייב בין כל שתי תנועות הפכיות מנוחה, שכאשר יתנועע ממטה למעלה ואח"כ יחזור ויתנועע ממעלה למטה, או כשיתנועע ממזרח למערב ואח"כ יחזור ויתנועע ממערב למזרח, יש הפסק של מנוחה בין ההליכה והחזרה, שאל"כ היה מתנועע אל המעלה והמטה יחד, ר"ל בתנועה אחת, ויהיה מה שממנו ומה שאליו דבר אחד, וכמו שבארנו זה למעלה (אות ב') בתנועת האיך: ועוד שהאמצע בכל גודל כבר ימצא בשני צדדים כו'. באור זה, תחלה הניח המחבר הנחה, שהאמצע בכל גודל ימצא בשני צדדים אם בכח ואם בפועל, וזהו כמש"כ המחבר לקמן במאמר ג' (בתחלת פ"א בטענה הב' שמצד הזמן) זה לשונו והנקודה ממנה בפועל כנקודה אשר בתכלית הקו, וממנה בכח כנקודה אשר תחלוק הקו עכ"ל, ור"ל כי יש שני מיני תכליות, תכלית בפועל והוא הקצה והתכלית אשר בסוף הקו שהוא קצה בפועל, ותכלית בכח הוא הנקודה האמצעית אשר באמצע הקו אשר בו תוכל לחלק את הקו לשני חלקים, ואז יהיה הנקודה הזאת קצה בפועל, אבל כל זמן שהוא מחובר יחד הכל דבר אחד, כי אין הקו מחובר מנקודות, ר"ל מעצמים פרדיים הבלתי מתחלקים, באופן שתוכל לומר שמקום ההתחברות של עצם אל עצם שם הוא מקבל החלוקה, שם הוא תכלית בפועל גם כשהם מחוברים, דהיינו ששם הוא הקצה של העצם הפרדיי הזה והתחלת של עצם הפרדיי השני, זה אינו, כי אין כאן עצמים פרדיים הבלתי מקבלים חלוקה, רק כל דבר תוכל לחלק בכל מקום, וכל זמן שלא נתחלק אין בו קצה מסוים לומר שבמקום זה הוא מתחלק כי כאן הוא הקצה, א"כ מבואר בזה כי הנקודה שבאמצע הקו הוא רק קצה ותכלית בכח דהיינו שיש בכחה לקבל חלוקה וקצה, ולא בפועל; וכי איז השטח מחובר מקוים, ר"ל וכמו שאמרנו בהנקודה שבקו כן הוא ג"כ בהקו שבשטח, שהשטח יקרא התחברות שני קוים זה בצד זה ואז יש להם רוחב מה, שאין השטח מחובר מקוים פרדיים לומר שרק במקום זה יכול השטח לקבל חלוקה כי זה הוא התכלית שבין שני הקוים, רק השטח הוא התדבקות אחת אשר בכחו לקבל חלוקה בכל מקום ממנו, וכל זמן שלא נחלק השטח ברחבו אין בו קצה מסוים, והוא רק קצה בכח ולא בפועל, וז"ש המחבר שהאמצע בכל גודל ימצא בשני צדדים אם בכח ואם בפועל, ר"ל הנקודה האמצעית המחלקת את הקו, וכן הקו האמצעי המחלק את השטח, פעם הוא בכח פעם הוא בפועל, שכאשר נחלק את הגודל ההוא בפועל יהיה התכלית האמצעי בפועל, וכל זמן שלא נתחלק בפועל אין כאן קצוות מחוברות יחד כי הכל הוא דבר אחד כמוש: כי הוא כו'. ר"ל אחר ההנחה הזאת נבא להענין, כי הוא זה, ואומר, כי כמו שיש נקודה וקו פעם בכח פעם בפועל, כן יש רושם נקודה וקו ג"כ פעם בכח פעם בפועל, ורושם נקודה יקרא כאשר יתניעע איזה דבר על איזה מקום כמו על השלחן ואח"כ יעמוד נקרא מקום העמידה רושם נקודה בפועל, לפי ששם נפסקה התנועה בפועל, אבל כל זמן שהוא מתנועע בהתדבקות ולא יעמוד, אז לא ירשום בו נקודה או קו בפועל, רק הוא בכח לבד, וז"ש כאשר התנועע מתנועע מה בהתדבקות לא ירשום בו נקודה או קו בפועל, לפי שאין הקו מחובר מנקודות ולא השטח מקוים, ע"כ אין בהתדבקות שום קצה בפועל כמו שבארנו זה בההנחה, כי משפט המקום, ומשפט התנועה, והזמן, משפט אחד להם כמש"כ המורה (בפע"ג מ"א בהקדמה ג' להמדברים) וכמו שבארתי לעיל (אות א') שהתנועה והזמן משפט אחד להם, ורק כאשר עמד אז רשם בו נקודה או קו בפועל: ואם היה רושם נקודה או קו בפועל כשהוא מתנועע היה מחויב כו'. ר"ל וא"כ מבואר מזה שאם נאמר שהמתנועע בהתדבקות עשה נקודה או קו בפועל, יחויב לנו בהכרח לומר שבאמצע התנועה של ההתדבקות היה זמן מה שעמד, אף שלא ראינו זה בעינינו, כי נדמה לנו בעינינו שלא עמד כלל, והכל היה בהתדבקות אבל בהכרח עמידה, ובלי עמידה אי אפשר להיות נקודה בפועל:

(ה) **וזה**, שהוא מבואר כו'. ועתה יבאר שהמתנועע בהתדבקות שתי תנועות הפכיות אף שנדמה לנו שלא עמד כלל, אך בהכרח היה זמן מה שעמד לפי שבהכרח עשה נקודה בפועל, וזה, שהוא מבואר ששתי תנועות הפכיות הן שתי תכונות מתחלפות, המשל, התנועה מן החוץ אל האמצע והתנועה ההפכיית מן האמצע

אל

הם שתי תבונת מתחלפות, ואם היה הנקודה או הקו בפעל, היה מחויב שיהיה שתי תכליות התבונות בפעל. ושיהיה הזמן מחובר בעתות. וכאשר התבאר זה בקו הישר, הוא מתחייב בקו המורכב מהישר והסבובי, אשר הוא הרלזוני, וזה, שכאשר נניחהו מתדבק, כבר יתנועע בפעל אל המעלה והמטה בהתדבקות, ויתחייבו ממנו הבטולים הקודמים, ולזה היה מבואר שההתדבקות איננו אפשרי, אלא בתנועת ההעתק והסבובית ממנה, ממה שממנו ומה שאליו אחד, ומזה הצד אפשר בה ההתדבקות והנצחיות:

אוצר חיים

אל החוץ הן שתי תכונות מתחלפות וא"כ תחלה פסקה התכונה הראשונה ואח"כ התחילה התכונה ההפכיות, וא"כ כאשר הגיעה התנועה אל האמצע ופסקה תכונתה עשה שם נקודה או קו בפועל, כי תכלית התכונה בפועל הוא נקודה בפועל, אך איך יתבאר זה שהנקודה בפועל אי אפשר להיות רק ע"י עמידה זמן מה, הלא אפשר לומר שהמתנועע אל האמצע ומן האמצע יעשה רושם נקודה בפועל גם אם לא יעמוד שם זמן מה, רק שהמקום שכלתה בו הליכתו ומשם התחיל לחזור לאחור נעשה מסוים ורשום בזה שעד פה הלך ולא הוסיף, ומשם חזר לאחור, ומה נפ"מ אם המקום ההוא נעשה מסוים ומרושם ע"י הפסק עמידה בו, או שנעשה מסוים ומרושם ע"י שעד פה הלך ולא הוסיף ומשם חזר לאחוריו בלא עמידה בין ההליכה והחזרה כלל, ע"כ הוסיף המחבר עוד, ואמר, **ואם היה הנקודה או הקו בפועל הלא מחויב שיהיו שתי תכליות התכונות בפועל.** דהיינו תכלית התכונה הראשונה ואח"כ תכלית ההתחלה של התכונה ההפכית, וא"כ יהיה הזמן מחובר בעתות, הבאור בזה, כי הנה בתנועה המתדבקת המתנועעת בתכונה אחת אנו אומרים שאין הזמן מחובר מעתות, כי אין העתה במציאות כלל, רק תכלית העבר הוא התחלת העתיד, כידוע שאין העתה במציאות, משא"כ בתנועה המתדבקת המתנועעת בשתי תכונות הפכיות אי אפשר לומר שתכלית העבר הוא התחלת העתיד אחר שהעבר והעתיד הם שני הפכים, ובהכרח שהם שתי תכליות שונות זו אחר זו, תכלית העבר לחוד והתחלת העתיד לחוד, ובא זה אחר סור זה, והמלות זה אחר זה מחייב לומר, שתכלית העבר אחר שנעשה התכלית בזולת זמן, כמשפט כל התכליות שהם נעשות בזולת זמן כידוע, עמד אח"כ זמן מה, ואח"כ התחיל התנועה ההפכית, שאל"כ רק תכף כשנעשה תכלית העבר בזולת זמן, התחיל התחלת העתיד בזולת זמן, איך שייך לומר בשני תכליות שכל אחד הוא בזולת זמן שבאו תכופים זה אחר זה, הלא כאשר יתחברו שני זולת זמן זה אל זה, הנה יהיו גם שניהם ביחד זולת זמן, וא"כ איך שייך לציין בהם קודם ומתאחר שהרי הקודם והמתאחר שייך רק בזמן, אם לא שתהיה מוכרח לומר שהזמן הוא מחובר מעתות, וגם מה שנעשה בזולת זמן הוא נעשה בעתה, ושני התכליות נעשו בשתי עתות תכופות זו אחר זו, וזה שקר שאין הזמן מחובר מעתות, רק תכלית העבר הוא התחלת העתיד, וע"כ התבאר דבשתי תכונות הפכיות שאי אפשר לומר שתכלית העבר הוא התחלת העתיד, אי אפשר שתהיינה מדובקות לא בתנועה אחת, וגם לא בשתי תנועות תכופות זו אחר זו, בלי עמידת זמן מה ביניהן, והראשונה שא"א שתהיינה מדובקת בתנועה אחת היא מבוארת בפשיטות, והשנית, שא"א שתהיינה תכופות זו אחר זו בשתי תנועות היא מבוארת, **שאל"כ יתחייב שיהיה העתה במציאות:** (ו) **וכאשר התבאר זה בקו הישר,** הוא מתחייב **בקו המורכב מהישר והסבובי,** כבר בארנו ענינו למעלה בתחלת (אות ד'): **אשר הוא הרלזוני.** באור מלת רלזוני אפשר שהוא מה שכתב הב"י בשו"ע או"ח (סי' ב"ה סי' כ"א) מה שמורה על השעות שקורין רילוז"ו, והוא כלי מודד את השעות כמש"כ הב"י, אמנם לפ"ז היה צריך להקרא קו הרילוזי בלא תוספת נו"ן בסופה, אך מצאתי עוד בספר הערוך, ערך „ארילוגין" שמביא לשון הפסיקתא דהחדש, שמסר לו ארלוגין שלו, ומפרש כלו מורה השעות, וכתב המוסף שכך פירושו בלשון יוני ורומי, וידוע כי בהרבה שפות מבטא אות ג' הוא כמו ז', ע"כ הוא דומה ממש למלת הרלזוני, ואפשר שהיה נעשה ע"י קו מורכב מהישר והסבובי, הבאור הזה כתב אלי בני האברך הרב מו"ה יצחק ישעיה שיחיה: **וזה שכאשר נניחהו מתדבק כו'** ר"ל כיון שיש בהתנועה המורכבת גם תנועה ישרה א"כ שייך בה המופת שאמרנו בתנועה הישרה, ולזה הוא מבואר שבכל מיני תנועה אי אפשר שתהיה התנועה בהתדבקות אלא בתנועת ההעתק ודוקא בהסבובית לבדה, שמה שממנו ומה שאליו אחד, ולכך אפשר בה ההתדבקות בלא עמידה בינתים, **וגם הנצחיות** שתתנועע כן לנצח, וכבר בארתי ענין מדובקת ונצחיות לעיל (אות א' בסופה); והנה המחבר חשב כאן שא"א שיהיו שני מיני תנועות הפכיות בהתדבקות, לא בסוג העצם, ולא באיך, ולא בהעתק, ולא חשב סוג הכמה, ויש לומר כי הוא יען שהשנוים

אשר

פרק יד

בבאור ההקדמה הי"ד האומרת שתנועת ההעתקה יותר קודמת שבתנועות, והראשונה מהם בטבע, כי ההויה וההפסד יקדים לה ההשתנות, וההשתנות יקדים לה קריבת המשנה אל המשתנה, ואין צמיחה ולא חסרון אם לא שיקדם להם הויה והפסד: הנה ההקדמה הזאת בארה ארסטו בחיפוש, וכוון בה הקדימה בטבע ובזמן, והוסיף

אוצר חיים

אשר בסוג הכמה שהם הצמיחה והחסרון נכללים בלא מה בסוג ההעתק, כמש"כ המחבר לעיל בפ"ד בשם אלתבריזי: *)

פרק יד בבאור ההקדמה הי"ד האומרת שתנועת ההעתקה יותר קודמת שבתנועות, והראשונה מהם בטבע, כי ההויה וההפסד יקדים לה ההשתנות, וההשתנות תקדם לה קריבת המשנה אל המשתנה, ואין צמיחה ולא החסרון אם לא שיקדם להם ההויה וההפסד, עכ"ל המורה; פירוש, מ"ש שההויה וההפסד יקדים לה ההשתנות היינו תנועת האיכות שנקרא השתנות כמש"כ לעיל פרק ד', וההשתנות צריך שתקדם לה קריבת המשנה אל המשתנה הוא תנועת ההעתקה ממקום למקום, א"כ מבואר שתנועת ההעתקה היא קודמת לתנועת האיכות ולתנועת ההויה וההפסד, ואין צמיחה ולא חסרון דהיינו התנועה בכמות כמש"כ לעיל פ"ד, אם לא יקדם לה ההויה וההפסד, א"כ ממילא שתנועת ההעתקה היא קודמת לכל; וסדר התנועות הוא כך, ראשונה תנועת ההעתקה, ואח"כ תנועת ההשתנות באיכות, ואח"כ תנועת ההויה וההפסד, ואח"כ תנועת הצמיחה והחסרון והוא בכמות: הנה ההקדמה הזאת בארה ארסטו בחפוש, ר"ל ממה שנראה כן תמיד בחוש, ובאור מלת החפוש בארנו לעיל (פ"א מין ג', אות ו'), והנה אנו רואים זה שהצמיחה אי אפשר שתצמח אם לא יהיה שם הזנה, ואי אפשר שתהיה הזנה אלא כשיקרב הזן אל הניזון, והיא תנועת המקום; והנה פעולת ההזנה היא השתנות מן המזון אל הניזון, ומהשתנות הזאת נעשה השתנות בעצם שמתהפך מעצם המזון שהוא הטה וכדומה לעצם הבשר שהוא השתנות בהויה והפסד, א"כ מבואר שכל התנועות צריכות שתקדם להם תנועת קריבת הזן אל הניזון, והיא תנועת ההעתקה, א"כ תנועת ההעתקה היא הראשונה, והצמיחה היא האחרונה: וכוון בה הקדימה בטבע ובזמן. כי הנה הקדימה בזמן יקרא למשל אמרך ראובן היה קודם לשמעון הוא קדימה בזמן, אבל קדימה בטבע הוא האב קודם לבנו והקודם בטבע

בטבע

---

*) **הערה** בחולין ל"ב ע"א אמר רבא השוחט בסכין רעה אפילו כל היום כולו כשרה, בעי רבא שהיות מהו שיצטרפו, ופריך ותפשוט ליה מדידיה, ומשני התם בדלא שהה, ופירש"י ותפשוט לה מדידיה השוחט בסכין רעה אלמא לא מצטרפי, דקא ס"ד ואפילו הפסיק קאמר, אלא שלא שהה בפעם אחת כשעור, ומשני התם בדלא שהה כלל עכ"ל, ולכאורה הוא תמוה, דהיאך קא ס"ד דאפילו הפסיק קאמר הא ודאי פשטות מימרא דרבא בדלא שהה כלל קאמר, ונראה לומר שקושיות המקשה היא ע"פ המבואר בזה שבין שתי תנועות הפכיות דהיינו הולכה והבאה יש ביניהן בהכרח רגע של מנוחה, וכמש"כ לעיל בההערה שגם דעת הרשב"א כן, וא"כ שפיר מקשה הגמ' ותפשוט לה מדידיה, דאין השהיות מצטרפות מהא דאמר השוחט בסכין רעה אפילו כל היום כולו כשרה, ושמשך זמן גדול יוכל להיות שהשהיות הקטנות שנעשו בהכרח בין ההולכה והבאה יצטרפו ויהיה בהם שעור שהייה, ועכ"ז כשרה, אלמא דאין שהיות מצטרפות, ומשני בדלא שהה, שגם אם תצטרף השהיות הטבעיות שבין הולכה והבאה מכל היום כולו ואפילו מכמה ימים לא יהיה עדיין שעור שהייה אפילו של עוף, מפני שההפסק הזה הוא מועט מאד שאי אפשר להרגיש אותו; ועיין בפתחי תשובה ביו"ד (סי' כ"ג ס"ק ג) באם שחט ובשעת שחיטה נגע בראש הסכין בכותל או בקרקע כתוב בשיטות אחרונים שהוא שהייה גמורה, אבל בתשובת מקום שמואל סי' כ"ט העלה שאין להחמיר בזה כלל, ופשיטא היכא שאינו יודע אימת נגע הסכין בכותל אם קודם גמר שחיטה או אחר גמר שחיטה דודאי כשרה עכ"ל ע"ב, וע"פ דברינו הנ"ל אפילו אם ודאי נגע הסכין בהכותל באמצע השחיטה בין הולכה והבאה הוא ג"כ ודאי כשרה, דהא עכ"פ הוא ספק אולי היתה הנגיעה בכותל בהרגע הקטן של השהייה הטבעית שבין ההולכה והבאה, ולא שהה כלל יותר מזה, ע"כ יפה כתב המקום שמואל שאין להחמיר בזה כלל:

עוד יש להעיר בזה בשבועות (י"ז ע"א) גבי נטמא בעזרה ושהה כדי השתחואה חייב, בעי רבא שהיות מהו שיצטרפו ופריך ותפשוט ליה מדידיה, דהא דתנן התם בא לו בארוכה חייב, בקצרה פטור, אמר רבא קצרה שאמרו אפילו עקב בצד גודל, ואפילו כל היום כולו, ותפשוט מזה דשהיות לא מצטרפי, ומשני התם בדלא שהה, פי' שלא שהה בהלוך כלל, רק שהלך בלי הרף אלא שהלך לאט ולכן הלך כל היום; והנה התם אף שיש לפרש קושיות המקשה בפשיטות, שהיה סובר שאי אפשר שיצא מעזרה בדרך קצרה וישתהה בהלוכו כל היום כולו, אם לא שעשה שהיות קטנות בין פסיעה לפסיעה, וגם הפסיעות היו קטנות מאד, שאל"כ לא יתכן שישתהה כ"כ, שהרי אורך העזרה קל"ה אמות ועזרת נשים י"א אמות, והגמ' משני התם בדלא שהה כלל בלא הילוך, ר"ל שאין זה נמנע שהלך בלי הרף אלא שהיה לאט מאד, ולא עשה שהיות קטנות כלל; אולם גם בזה יש לפרש דפליגי בדבר חכמה מחקרית, דהמקשה היה סובר דבהכרח עשה שהיות קטנות בהלוכו, ואף דכאן לא מיירי בהלכה וחזרה כמו בגמ' דחולין הנ"ל, וזה, דהוא סובר כשיטת בעל העצם הפרדיי" שכל דבר מורכב מעצמים פרדיים, ולדעתם יתחייב שגם התנועה היא מחוברת מתנועות קטנות פרדיות, ולדעתם מה שתנועה זו מהירה ותנועה זו מאוחרת, הוא לפי שבתנועה המאוחרת נכנסו בה מנוחות יותר בין תנועה לתנועה, ובתנועה המהירה נכנסו מנוחות מעט, כמו שהביא הרב (בפע"ג ח"א הקדמה הג' להמדברים) ע"כ שפיר הקשה ותפשוט ליה מדידיה דשהיות לא מצטרפי, אבל התרצן תירץ לו בדלא שהה, שהתנועה היא מדובקת, וכדעת הרב:

והוסיף בה באור, שהתנועה הסבובית קודמת לשאר התנועות, למה שאינה מהפך אל הפך, ולא ישיגנה שנוי, והמתנועע בה אין לו כח על השנוי, אבל ענינו דומה אל הפעל הגמור.

פרק טו בבאור ההקדמה הט"ו האומרת כי הזמן מקרה נמשך לתנועה ודבק עמה. לא ימצא אחד משניהם מבלתי האחר. לא תמצא תנועה כי אם בזמן, ולא יושכל זמן אלא עם תנועה. וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן. ההקדמה הזאת כוללת ד' הקדמות. האחת היות הזמן מקרה. והב' היותו דבק לתנועה. באופן שלא ימצא אחד מהם בלתי האחר. והג' שלא יושכל זמן אלא עם תנועה. והד' שמה שלא תמצא בו תנועה אינו נופל תחת הזמן: והנה התבארו בבאור גדר הזמן. ואמנם ארסטו ואם היה שהתחלפו בו הקדמונים בסברתם חלוף רב אין צורך לזכרם להיותם מבוארי ההפסד, הנה גדרו בשהוא מספר הקודם והמתאחר בתנועה: וזה שאין ספק הצטרכו אל נושא להיותו בלתי עומד כלל. וכ"ש שיהיה

אוצר חיים

בטבע הוא ג"כ קודם בזמן, ואמר שכונת הרב במ"ש שתנועת העתקה היא הקודמת שבתנועות לא על קדימה שבזמן לבד, כי הקדימה בזמן לבדה אינה מעלה והשיבות כ"כ, כי אם על הקדימה בטבע ובזמן, כי כמו שאי אפשר שימצא הבן אם לא ימצא האב, כן אי אפשר שתמצאנה שאר התנועות אם לא יקדם להן תחלה תנועת ההעתקה, אבל תנועת העתקה היא אפשר שתמצא גם אם לא תמצאנה שאר התנועות, ולכך כפל הרב את דבריו שאמר, שהיא הקודמת שבתנועות, והראשונה מהם בטבע: **והוסיף בה באור** כו'. ר"ל ארסטו הוסיף לבאר עוד חשיבות תנועה הסבובית בפרט, שהתנועה הסבובית קודמת לשאר התנועות גם בקדימת המעלה, **לפי שאינה מהפך אל הפך** כמו תנועת ההעתק בתנועה הישרה שהיא ממטה למעלה ולהפך וכן שאר תנועות משאר סוגים הם מהפך אל הפך משא"כ התנועה הסבובית כי מה שממנו יתנועע אליו יתנועע: **ולא ישיגנה שנוי**, כ"ל כונתו כי התנועה הישרה הטבעית כל מה שתלך יותר תמהר במרוצתה יותר כידוע. ואם היתה הכרחית תשתנה אל ההשקט בסופה, וכ"כ המפרש קרשקש (בריש פ"ד מה"ב) אבל התנועה הסבובית לא ישיגנה השנוי הזה: **והמתנועע בה אין לו כח על השנוי** ר"ל שגם המתנועע בעצמו אין בו כח על השנוי, כי הוא תמיד על כל המצבים שלו בפועל ולא בכח, ואין בו יציאה מן הכח אל הפועל: ובזה ענינו דומה אל הפועל הגמור. והוא הבוי"ת, שהוא ג"כ בלי שנוי ואין בו יציאה מן הכח אל הפועל, וכמ"ש המורה (בפ"ד מה"ב) שזאת היא סבת התנועה הסבובית להגלגל להדמות במה שהשיג אל הבוי"ת אשר הוא בתכלית הפשיטות ואין בו שנוי כלל:

פרק טז בבאור ההקדמה הט"ו האומרת כי הזמן מקרה נמשך להתנועה ודבק עמה. ולא ימצא אחד משניהם מבלתי האחר. לא תמצא תנועה כי אם בזמן, ולא יושכל זמן אלא עם תנועה. וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן עכ"ל המורה; ההקדמה הזאת כוללת ד' הקדמות, האחת, היות הזמן מקרה, והב' היותו דבוק לתנועה באופן שלא ימצא אחד מהם בלתי האחר דהיינו שלא תמצא תנועה כי אם בזמן, ולא ימצא זמן כי אם בתנועה, הג' שלא יושכל מהות הזמן אלא עם התנועה, ר"ל שלא יצויר כלל מהות הזמן בלא תנועה, אבל מהות התנועה יושכל גם בלא זמן, כי התנועה הוא דבר הנראה לעינים העתקת הדבר ממקום למקום, הד' שמה שלא תמצא בו תנועה אינו נופל תחת הזמן: **והנה התבארו בבאור גדר הזמן**. ר"ל כל ד' הקדמות הללו התבארו בבאור גדר הזמן: **ואמנם ארסטו** באר את גדר הזמן בקצרה, **ואם היות שהקדמונים התחלפו בו בסברתם חלוף רב** ר"ל שהתחלפו בסברתם במהות הזמן חלוף רב, וכמ"ש המורה (בפי"ג מה"ב) שענין הזמן נעלם מהרבה אנשי החכמה עד שערבבם ענינו אם יש לו אמתות במציאות או אין אמתות לו במציאות, כגאליינוס וזולתו, וכ"כ עוד (בפע"ג מה"א) שמהירי הפילוסופים כבר בלבלם ענין הזמן, וקצתם לא השכילו ענינו, עד שגאליינוס אמר שהוא ענין אלקי לא תושג אמתתו עכ"ל, וכל סברותיהם אין צורך לזכרם לפי שהם מבואר הבטול, אבל ארסטו גדרו **שהוא מספר הקודם והמתאחר בתנועה**, ובזה נכללו כל הד' ההקדמות והוא מבואר במעט עיון, וענין הקודם והמתאחר יבואר לקמן (אות כ'): **וזה שאין ספק הצטרכו אל נושא** כו'. ר"ל באור אמתת ד' הקדמות הללו הוא זה, שאין ספק שהזמן הוא צריך אל נושא, כי להיותו בלתי עומד כלל אפילו כעמידת המקרים על העצם, למשל, המראה הוא מקרה לפי שאין לה עמידה בפני עצמו אבל על הגשם הנושא אותו יש לו עמידה קיימת שהיא נראית בחוש, אבל הזמן אין לו עמידה כלל אף כהרף עין, א"כ כ"ש שאין לו עמידה בעצמו כעצם שלא יצטרך אל נושא, וזה, ר"ל איך יתבאר שהזמן אין לו עמידה כלל הוא זה, כי הזמן יחלק אל עבר ואל עתיד, רק לשני חלקים לבד, ואין

ביניהם

שיהיה עומד בעצמו. כמו הדברים שלא יצטרכו אל נושא. וזה שהזמן יחלק אל עבר ואל עתיד כי ההווה הוא עתה. והוא בלתי נמצא. ואיננו זמן. והעבר כבר נפסד. והעתיד איננו עדיין. ולזה יצטרכו אל נושא מבואר בעצמו. והיא ההקדמה הראשונה מאלו הד'. ולפי שאנחנו נראה. שאנחנו נשער התנועה המהירה והמאוחרת בזמן. וזה שהתנועה המהירה היא אשר יתנועע המתנועע בה שיעור ידוע. בזמן יותר קצר. מהמאוחרת. הנה התבאר שהזמן איננו תנועה. כי לא ילקח הזמן בגדר עצמו. ולהיות המהירות והאיחור בתנועה. מקרה דבק בה ובלתי נפרד ממנה. והיה שנשער אותם בזמן. נתאמת שהוא מקרה דבק לתנועה. והיא ההקדמה הב'. וכאשר היה זה כן. והיה הזמן משער לעולם התנועה, איך שלוקחה. אם בבחינת מהירות ואיחור. אם בבחינת הקודם והמתאהר ממנה. כבר יצדק אמרנו בגדרו. שהוא
מספר

אוצר חיים

ביניהם חלק אמצעי של הווה כלל, כי ההווה הוא עתה, ר"ל מה שבעלי הגיון קוראים עתה, והוא בלתי נמצא ואיננו זמן, רק הוא סוף העבר והתחלת העתיד, וא"כ הוא בלתי נמצא במציאות, כי העבר כבר נפסד מן המציאות, והעתיד איננו עדיין, ואחר שהוא מבואר שהזמן אין לו עמידה כלל, ולזה הוא מבואר בעצמו שיצטרך אל נושא, **ובזה מבוארת ההקדמה הראשונה שהזמן הוא מקרה ולא עצם: ולפי שאנחנו נראה כו'.** עתה יבאר שמקרה הזמן הוא דבוק לתנועה, וצריך לבאר בזה שני דברים, א) שמקרה הזמן עם מקרה התנועה אינם דבר אחד אף שהם דומים זה לזה, כי גם התנועה מה שעבר ממנה אין, ומה שעתיד איני עדיין, ולא ישאר ממנה מאומה, כמו הזמן, עכ"ז אינם דבר אחד. רק שהזמן הוא מקרה שני דבוק אל התנועה, באופן שהוא **מקרה המקרה**. ב) שאף אם יבאר שמקרה הזמן איננו דבר אחד עם מקרה התנועה, עכ"ז יש לומר שאינו דבוק בה, להיות מקרה המקרה, רק הוא מקרה שלישי לה, כאשר יתבאר, לכך הוצרך לעשות בזה שני באורים, ואמר, ולפי שאנחנו נראה שאנחנו נשער את התנועה המהירה והמאוחרת בזמן, וזה, שהתנועה המהירה היא אשר יתנועע המתנועע בה איזה שיעור ידוע, למשל פרסה או מיל בזמן שעה אחת, ומתנועע אחר יתנועע השיעור ההוא בזמן שתי שעות, נאמר שהתנועה הראשונה שהתנועעה בשעה אחת היא תנועה מהירה, והשנית שנעשית בשתי שעות היא מאוחרת, יתבאר לנו מזה שהזמן איננו עצמות התנועה, רק הוא המדה המשער את התנועה, כי אם היה הזמן עצמות התנועה איך ילקח וישוער אורך הזמן בגדר עצמו, כמו שתאמר אורך אמה מחזיק אורך אמה, ואחר שראינו שהזמן הוא משער את מהירות התנועה ואיחורה א"כ הזמן איננו עצמות התנועה: **ולהיות שהמהירות והאיחור בתנועה מקרה דבוק בה כו'.** עתה יבאר שהזמן הוא מקרה דבוק להתנועה, כי להיות שהמהירות והאיחור בתנועה הוא מקרה דבק בה ובלתי נפרד ממנה, והיות שנשער המהירות והאיחור בזמן, נתאמת שהזמן הוא מקרה דבוק לתנועה, ר"ל כי היות המהירות והאיחור מקרה דבק בהתנועה זה מבואר בחוש, שהרי הוא בלתי נפרד ממנה, וכבר בארנו שענין מהירות ואיחור הוא רק שעור זמן קצר ושעור זמן גדול של התנועה, א"כ הזמן הוא דבוק להתנועה, באופן שמבואר מזה שענין הזמן הוא מקרה המשער את התנועה במהירות ואיחור; ואין לומר דכיון דהזמן הוא משער את המהירות והאיחור א"כ הזמן והמהירות והאיחור הם שני דברים, דהמשער והמשוער הם בהכרח שני דברים כמו שאמרנו לעיל דהזמן והתנועה הם שני דברים מטעם זה, דהתנועה הוא המשוער והזמן הוא המשער, ולפ"ז תרצה לומר שיש כאן שלשה מקרים שהזמן הוא מקרה המהירות והאיחור, והמהירות והאיחור הם מקרה הדבוק בתנועה, ז"א, דהזמן עם המהירות והאיחור הוא דבר אחד, דהזמן הוא ענין משער את התנועה, והוא כולל שני שעורים המהירות והאיחור, וזה דומה לענין המספר, שהוא משער את הדברים הנמצאים, והוא כולל שני מספרים יחיד ורבים, כן נלענ"ד באור הענין העמוק הזה,

והתבאר בזה ההקדמה הב':

(ב) **וכאשר היה זה כן.** ר"ל אחר שבארנו שהזמן הוא ענין המשער את התנועה, **איך שלוקחה**, ר"ל באיזו בחינה שנקח את הזמן לשער בו את התנועה, בין אם נחפוץ לשער את המהירות והאיחור של התנועה, נשער אותה ע"י הזמן כמו שבארנו, בין אם נחפוץ לשער את הקודם והמתאחר שבתנועה כמו שאמר ארסטו, לפי שבכל תנועה יש בה שני חלקים, חלק הקודם וחלק המתאחר, וענין הקודם והמתאחר הוא ג"כ משוער ע"י הזמן, שהקודם היינו קודם בזמן והמתאחר היינו מתאחר בזמן, א"כ בכל האופנים שנשער את התנועה לעולם המשער הוא הזמן, ע"כ כבר יצדק מה שאמרנו בשם ארסטו בגדרו שהוא מספר הקודם והמתאחר בתנועה, אלא שהוא קצר בזה שהיה צריך לבאר יותר שהוא גם המשער המהירות והאיחור, אבל עכ"פ גם בזה הגדר הקצר אמרנו שהזמן הוא ענין המשער את התנועה:
ולפי

מספר הקודם והמתאחר בתנועה: ולפי שלוקחה התנועה בגדרו. נתבארה ההקדמה הג׳. והוא שלא יושכל הזמן אלא עם תנועה. ואמנם ההקדמה הד׳ שהיא אמרנו שמה שלא תמצא בו תנועה אינו נופל תחת הזמן. היא מבוארת בעצמה כשיתבאר ענין הנפילה תחת הזמן. והוא הדבר שיגבילהו הזמן ויעדיף עליו משתי קצותיו: ולזה היו הדברים הנצחיים אינם תחת הזמן בעצם. כי לא יגבילם הזמן ולא יעדיף עליהם. ואם היה שיהיו נופלים תחת הזמן הוא במקרה; והם אשר היו מהם מתנועעים. כי למה שהתנועה כבר יגבילה הזמן. כשנקח חלק ממנה. כבר יהיו המתנועעים נופלים תחת הזמן. במקרה מצד תנועתם: ואמנם הנבדלים להיותם בלתי מתנועעים. אינם נופלים תחת הזמן לא בעצם ולא במקרה:

פרק טז

בבאור ההקדמה הט"ז: האומרת כי כל מה שאינו גוף. לא יושכל בו מנין אלא אם היה כח בגוף. וימנו אישי הכחות ההם בהמנות החמרים שלהם או נושאיהם. ובעבור זה הענינים הנבדלים. אשר אינם גוף ולא כח בגוף לא יושכל בהם מנין כלל. אלא בהיותם עלות ועלולים: הנה להיות מהות הכולל אישים מתחלפים

הוא

אוצר חיים

ולפי שלוקחה התנועה בגדרו. ר"ל ולפי שגדר הזמן הוא המספר את התנועה, א"כ בלא תנועה א"א להבין מה הוא ענין הזמן, ע"כ נתבארה ההקדמה הג' שאמרה שלא יושכל הזמן אלא עם התנועה.

ואמנם ההקדמה הד' שהיא אמרנו שמה שלא תמצא בו תנועה אינו נופל תחת הזמן, היא מבוארת בעצמה, כשיתבאר ענין מה הוא נפילה תחת הזמן, והוא הדבר שיגבילהו הזמן ויעדיף עליו משני קצותיו, דהיינו שהיה זמן קודם מציאותו ויש זמן אחר מציאותו, כמו ראובן חי שבעים שנה, והיה קודם לו זמן וגם אחריו יש זמן: ולזה היו הדברים הנצחיים אינם תחת הזמן בעצם. ר"ל הגלגלים שהם נצחיים כנצחיות הזמן, בין לדעת ארסטו המאמין בקדמות שאומר שהגלגלים עם הזמן הם קדמונים נצחיים, ובין לדעתנו מאמיני החדוש שהגלגלים נבראים והזמן נברא עמו בשוה, שקודם בריאת עולם לא היה זמן, א"כ גם לדעתנו הם נצחיים כנצחיות הזמן, ולשתי הדעות לא יפול הגלגל תחת הזמן, שהרי לא יעדיף עליו משני קצותיו, אבל זהו רק בעצם מציאותם אינם נופלים תחת הזמן, אבל בהמקרה שלהם כמו תנועת הגלגל שהתנועה איננה עצמות הגלגל רק המקרה שלהם, בזה הם נופלים תחת הזמן: כי לפי שהתנועה כבר יגבילה הזמן כו'. ר"ל ואף שגם תנועת הגלגל היא נצחית כמו הגלגל ואין הזמן עודף עליה משני קצותיה, מ"מ כשנקח חלק מן התנועה יגבילה הזמן משני קצותיה, וע"כ גם הגלגלים כיון שהם מתנועעים הם נופלים תחת הזמן מצד מקרה תנועתם, וע"כ כתב הרב שרק מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן, דהיינו השכלים הנבדלים לבדם; והנה הרש"ט אמר שהגלגלים אינם תחת הזמן רק הם עם הזמן שהוא נברא עמו בשוה, ולכן פירש החכם ר' אברהם אבן עזרא ז"ל הפסוק כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וגו' ולא אמר בששת, להורות כי הזמן מכלל הנבראים, ויש דברים אחרים אשר אינם נופלים תחת הזמן ואינם עם הזמן והם הדברים הנצחיים כשכליים הנבדלים, כי אלו לא יפלו בזמן, אחר שלא יתוארו במנוחה ולא בתנועה עכ"ל; והנה מה שהוא מחלק בין תחת הזמן ובין עם הזמן, אינו מתישב על לשון הרמב"ם בהקדמה זו שאמר וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן, ולהרש"ט היה צריך לומר אינו נופל לא תחת הזמן ולא עם הזמן, אי שהיה לו לומר סתם אינו נופל בזמן, ע"כ נראה שהרמב"ם אינו מחלק בזה, רק הוא מחלק כמש"כ המחבר שהגלגלים הם תחת הזמן במקרה, ולכך מסיים הרמב"ם וכל מה שלא תמצא לו תנועה דהיינו השכליים הנבדלים אינו נופל תחת הזמן, ר"ל לא בעצם ולא במקרה, וכמו שפירשו המחבר במה שמסיים ואמנם הנבדלים להיותם בלתי מתנועעים אינם נופלים תחת הזמן לא בעצם ולא במקרה:

פרק טז בבאור ההקדמה הט"ז האומרת כי כל מה שאינו גוף לא יושכל בו מנין, אלא א"כ היה כח בגוף, וימנו אישי הכחות ההם בהמנות החמרים שלהם או נושאיהם, ובעבור זה הענינים הנבדלים אשר אינם גוף לא יושכל בהם מנין כלל אלא בהיותם עלות ועלולים; הנה להיות מהות הכולל אישים מתחלפים הוא אחד, ר"ל שהמהות הכולל את אישים מתחלפים ממין אחד למשל ראובן שמעון לוי ויהודה, שהמין שלהם הוא אחד, והוא המין האנושי רק שהם מחולפים באיש, שכל אחד הוא פרט בפני עצמו, הנה המהות שלהם הוא אחד, כי המהות שלהם היא הצורה האנושית והוא מהות אחד אצל כולם:

כמו

הוא אחד. כמו רבים במספר. הוא מבואר שלא יושכל בו מספר אלא לחלוף המקום. או הזמן. או מקרה מה מהמקרים הנמצאים בו. ולהיות מה שאינו גוף. ולא כח בגוף. נבדל. והוא בלתי נופל תחת הזמן כמה שקדם. ובלתי מוגבל במקום. ולא ייוחס לו מקרה מהמקרים הנה הוא מבואר שלא יושכל בנבדלים מנין. אלא מחלוף הנמצא בם. והוא בהיותם עלות ועלולים:

אוצר חיים

כמו רבים במספר. ר"ל הוא מפרש דבריו מה הוא אישים מתחלפים והמהות אחד, ואמר שזהו כמו רבים במספר, כמו אנשים רבים שהם רק רבים במספר ולא רבים במין, וכיון שמהותם אחד וא"כ מאיזה צד שייך במהות אחד מספר: הוא מבואר בפשיטות שלא יושכל בו מספר אלא מצד החומר, והוא לחלוף המקום, כי האיש הזה הוא עומד במקום זה, והשני הוא עומד במקום אחר, וכל אחד הוא תופס את מקומו, כי אין שני גופים יכולים לעמוד במקום אחד בפעם אחת, או הזמן, ר"ל ואם לא יהיה חלוף המקום שגם השני עומד באותו מקום שעמד הראשון, יהיה הלוף בזמן, שאיש אחד עמד במקום הזה אתמול והשני היום, א"כ יהיה ביניהם חלוף מצד הזמן, או מקרה מה מהמקרים הנמצאים בו, ר"ל כי שני החלופים הקודמים שבין איש לאיש מצד המקום והזמן, הם מצד שכל אחד הוא גוף בפני עצמו, ואי אפשר שיהיו שני גופים במקום אחד בזמן אחד, והחלוף השלישי, הם מצד מקרים המתדבקים בו, ר"ל שזה ארוך וזה קצר, או זה שחור וזה לבן וכדומה. והנה שלשה החלופים האלה, דהיינו המקום, והזמן, והמקרה המתדבק, כולם הם משיגי הגוף, א"כ הרבוי בא מצד החומר: ולהיות מה שאינו גוף ולא כח בגוף הוא נבדל מכל עניני החומר, שהוא בלתי נופל תחת הזמן כמה שקדם בפ' ע"ו, והוא בלתי מוגבל במקום שהרוחני אינו תופס מקום, ולא ייוחס לו מקרה מן המקרים, ואחר שכל אלה לא יעשה לו, הנה הוא מבואר שלא יושכל בנבדלים מנין, אלא מחלוף הנמצא בם ר"ל בעצמם, שלא יהיו שוים במציאותם, ויהיה בהם הבדל עצמי טבעי: והוא בהיותם עלות ועלולים. ר"ל שאי אפשר לצייר הבדל בעצמות השכליים הנבדלים, באשר מהות השכל הוא מהות אחד, והוא שוה בכל השכליים, וא"כ מאיזה צד יוכל לצייר הבדל עצמיי בהם, כי אם בהיותם אחד עלה והשני עלול ממנו וכן כולם, ומצד זה יהי' ביניהם הבדל בעצמות מציאותם ובמדרגת השכלתם:

והנה המעיין יראה כי המחבר לא באר את כל הדברים הנזכרים בהקדמה הזאת, וזה, כי בהקדמה אמר וימנו אישי הכחות ההם בהמנות החומרים, או נושאיהם, והמחבר לא באר מה הוא או נושאיהם, כי הבאור שאמר המחבר שהמהות הוא אחד ורק האישים מתחלפים כמו רבים במספר, זהו באור על מ"ש וימנו הכחות ההם בהמנות החומרים, אבל על מ"ש או נושאיהם לא אמר באור כלל; והאפודי כתב או נושאיהם ר"ל שאנו אומרים שכחות הנפש הם ג' הנפשי, והחיוני, והמרגשת, והם שלשה בבחינת הנושאים אבל בבחינת עצמה היא אחת עכ"ל, באור דבריו, כי התחלפות כחות הנפש הוא בא מצד התחלפות הנושאים, כי משכן הכח השכלי הוא במוח, והחיוני הוא בלב, והמרגשת בכבד, אבל הנפש מצד עצמה אחת היא, והוא כמ"ש הרמב"ם (בפ"א משמונה פרקים); והנה הרש"ט כתב כי לא רק בדברים אשר הם אחדים במין ומתחלפים באיש, לא יצויר בהם הרבוי אלא מצד החומר כמו שכתבנו, אלא אפילו אם הם מתחלפים גם במין, כמו השור והחמור והגמל, ג"כ לא יצויר הרבוי בהם אלא מצד החומר, שאם יסולק החומר לא ישאר שום רבוי, כי נותן כל הצורות הוא השכל הפועל או הטבע והוא אחד, והשנוי בא רק מצד המקבל והוא החומר, וא"כ כל מנין שימצא בזה העולם הגשמי, הכל הוא מצד החומר, עכ"ד, ואפשר שכוונתו ג"כ לומר שע"ז כוון הרב במ"ש או נושאיהם שהתחלפות הצורות והמינים בא מצד התחלפות הנושאים החומרים; ולכאורה יש להתפלא על המחבר למה לא כתב רבותא יתירא שגם במתחלפים במין לא יושכל בהם הרבוי אלא מצד החומר וכדברי הרש"ט, ובפרט שגם הרב כוון לזה באומרו או נושאיהם. והנראה לי בזה, כי באמת עיקר הראיה על מה שאמר שלא יושכל רבוי אלא מצד החומר הוא רק ממה שאנו רואים במין אחד שיש בו רבוי ואישים מתחלפים, שבזה הוא מבואר היטב דכיון שהמהות הוא אחד א"כ הרבוי הוא רק מצד שהמהות הוא כח בחומר, אבל במהותים מתחלפים כבר יצוייר לומר שהרבוי הוא מצד התחלפות הכחות בעצמם, ולא רק מצד הנושאים שהרי אנו רואים שהמהותים בעצמם הם שונים ומתחלפים, וכדעת חכמי הרופאים שהביא הרמב"ם (בפ"א מה"פ) שחשבו שהנפשות הם שלשה גם בנפש האדם. וכ"ש שיצויר כן בשלשה מינים שונים שהרבוי הוא מצד התחלפות הנפשות בעצמם, ורק שהעיון הפילוסופי יחייב שאינו כן, כי גם התחלפות המהותים אינו מצד עצמם כי אם מצד החומר וכמו במהות אחד והאישים מתחלפים ע"כ לא זכר בזה המחבר אלא את התחלפות האישים במהות אחד שהוא מבואר בפשיטות, כנלענ"ד:

פרק יז בבאור ההקדמה השבע עשרה. האומרת שכל מתנועע יש לו מניע בהכרח. אם חוץ ממנו כאבן שתניעה היד. או יהיה מניעו בו. כגשם החי. כי הוא מחובר ממניע ומתנועע. ולזה כאשר מת ונעדר ממנו המניע. והוא הנפש. ישאר המתנועע והוא הגשם במקום כמו שהיה. אלא שהוא לא יתנועע אותה התנועה. ולמה שהיה המניע הנמצא במתנועע. נעלם בלתי נראה לחוש. נחשב בחי שהוא מתנועע בלתי מניע. וכל מתנועע שיהיה מניעו בו. הנה הוא אשר יקרא מתנועע מצדו. ענינו שהכח המניע. למה שיתנועע ממנו בעצמות נמצא בכללו: יסוד ההקדמה הזאת לבאר. שכל מתנועע יש לו מניע: והנה לפי שהמתנועע אם שיתנועע בטבע כתנועת האבן אל המטה. ואם בהכרה כתנועת האבן אל המעלה. ואם בבחירה כתנועת הב"ח. הנה המתנועע בהכרח ובבחירה. הדבר בהם מבואר שהמניע בהם זולת המתנועע: ואולם המתנועע בטבע. יתבאר מזה. למה שנמצאו המתנועעים בטבע מתחלפים בצד. וזה שתנועת האבן אל המטה. ותנועת האש אל המעלה. הוא מחויב

אוצר חיים

פרק יז בבאור ההקדמה הי"ז האומרת שכל מתנועע יש לו מניע בהכרח, אם חוץ ממנו כאבן שתניעה היד, או יהיה מניעו בו כגוף בעלי חיים, שהוא מחובר ממניע ומתנועע, ולזה כשימות ויעדר ממנו המניע והוא הנפש, ישאר המתנועע והוא הגוף במקום כמו שהי' [לשון המורה „לשעתו" תחת מלת „במקום"] אלא שהוא לא יתנועע אותה התנועה; ולפי שהמניע הנמצא במתנועע נסתר בלתי נראה לחוש, חשבו בבעלי חיים שהוא מתנועע מבלתי מניע, וכל מתנועע שיהיה מניע בו הוא הנקרא מתנועע מצדו [לשון המורה מתנועע מעצמו], **ענינו שהכח המניע למה שיתנועע ממנו בעצם נמצא בכללו** עכ"ל המורה, ור"ל שהכח המניע הוא נמצא בכלל המתנועע, דהיינו שהמתנועע הוא עצם מורכב, והחלק המניע שלו הוא חלק מהחלקים שהמתנועע מורכב מהם; ומ"ש **למה שיתנועע ממנו בעצם**, ר"ל שהנפש יניע את הגוף בעצם, אבל מה שהנפש ג"כ מתנועעת מגוף אין זה מצד שהיא מניע את עצמה, באופן שהמניע והמתנועע יהיה דבר אחד, כי זה אינו כאשר יתבאר להלן, רק תנועת הנפש היא מקריית באה לה מצד שהיא נמצאת בגוף המתנועע ממנה בעצם כמבואר לעיל בהקדמה ח': **יסוד ההקדמה הזאת לבאר שכל מתנועע יש לו מניע.** ר"ל ואין הדבר מניע את עצמו באופן שיהיה המניע והמתנועע דבר אחד, והנה מ"ש שהוא צריך לבאר שכל מתנועע יש לו מניע היינו המתנועע תנועה מקומית, אבל בשאר התנועות הוא דבר הנראה בחוש ואינו צריך באור, כי הנה התנועות הן בד' מאמרות, והם, ההויה וההפסד, והאיך והוא ההשתנות, והכמה והוא הצמיחה, וההעתק ממקום למקום, כמבואר לעיל בפ"ד, ובשלש הראשונות הוא מבואר מעצמו שהמניע הוא זולת המתנועע, כי הדבר איננו מהוה את עצמו, ולא משנה את עצמו, למשל כשהשחרות משתנה ללובן א"כ המשנה הוא הלובן והמשתנה הוא השחרות הרי נראה בחוש שהם שני דברים, ואין הדבר מצמיח את עצמו, כי בכל השנוים האלה הוא נראה שהוא יוצא מן הכח אל הפועל, והדבר נראה בחוש שהמוציאם מכח אל הפועל הוא דבר אחר זולת המשתנה, ואמנם נפל הספק בהתנועה הרביעית והיא התנועה ממקום למקום, וטעם הספק הזה הוא מפני שהשנוי אשר במקום אין זה שנוי בהמתנועע עצמו, כי המתנועע לא נשתנה בגופו כלל במה שהתנועע ממקום למקום, ולא נעשה בגופו שום התחדשות שיהיה צריך אל מחדש, א"כ יוכל לעלות על הדעת שכח ההתנועעות הזאת הוא מעצמות המתנועע, ואין כח המניע והמתנועע שני דברים, ע"כ הוצרך ארסטו לבאר בזה שגם בתנועה המקומית לא יתנועע הדבר מעצמו, אמנם איך יבאר זה יאמר המחבר כך: **לפי שהמתנועע אם שיתנועע בטבע כו'.** ר"ל לפי שהתנועה המקומית היא על שלשה דרכים, אם שיתנועע בטבע כתנועת היסודות שהאבן והמים יתנועעו למטה, והאויר והאש למעלה, או תנועה הכרחית נגד הטבע כתנועת האבן למעלה ע"י כח הזורק, או תנועה בחירית ורצונית כתנועת הבעלי חיים. והנה בשתים האחרונות דהיינו ההכרחיות והבחירות הדבר בהם מבואר מעצמו שהמניע בהם הוא זולת המתנועע, כי בההכרחית המניע הוא כח הזורק, ובבחירית שהיא תנועת הבעלי חיים הדבר פשוט שהמניע הוא הנפש, וכמש"כ המורה הנ"ל שאם ימות הבע"ח ויעדר ממנו המניע והוא הנפש אזי לא יתנועע עוד התנועה ההיא הבחירית, ונשאר הספק רק בתנועות היסודות המתנועעים בטבע וזה יתבאר כך: **למה שנמצאו המתנועעים בטבע מתחלפים בצד כו'.** ר"ל כי הנה אנחנו רואים שהמתנועעים הטבעים מתחלפים בהצד שיתנועעו, אלו יתנועעו לצד מעלה ואלו למטה, א"כ אי אפשר שיהיה כח המניע שלהם עצמות

הגשם

מחויב. שאין התנועה לו במה שהוא גשם בשלוה. שאם היה כן. לא היו מתנועעים בצדדים מקבילים. אלא שהתנועה המיוחדת לכל אחד. במה שהוא זה הגשם. ולהיותם שוים ומשותפים בגשמות. הנה א״כ צורת כל אחד המיוחדת. היא התנועה ההיא, באמצעית הכח אשר שם בה. והוא הנקרא טבע. ולזה היה טבע כל אחד הוא המניע:

פרק

אוצר חיים

הגשם, במה שהם גשם בשלוה ר״ל שהם גשם שא״כ לא היו צריכים להתנועע בצדדים מקבילים ונגדיים, רק כולם היו צריכים להתנועע בדרך אחד שהרי כולם שוים שהם גשם, אלא ע״כ שהתחלפות התנועות שלהם בא מצד התחלפות הצורות המיוחדות שיש לכל גשם, שגשם זה יש לו צורת ארץ, ולזה צורת אש, א״כ מבואר שהגשמיות הוא המתנועע, והצורות המיוחדות הם המניעים: באמצעות הכח אשר שם בה. ר״ל שהתנועה הוא כח אחד מכחות הצורה המיוחדת, והוא הנקרא טבע, והכח הטבעי הזה הוא המניע והוא זולת עצמית הגשם:

(א) **אמר** המפרש הבאור הזה שעשה המחבר על הקדמה הזאת הביאו גם הרש״ט ואמר שזאת היא דעת אבן סינא ואבוחמד, אבל אמר שלא נראה לו הדרך הזה ולא פירש טעמו למה, וכתב שהבאור שעשה ארסטו בזה הוא באופן אחר, ולפי שהרש״ט האריך הרבה מאד, ודבריו קשה להבינם והם כספר החתום, ע״כ הנני לבארם בעז״ה בשלמותם, אך בסדר ובלשון ובסגנון אחר לגמרי, ועל המעיין בהרש״ט לראות איך כל דבריו שמה מבוארים בזה בשלמות, ומיושבים בלשונו היטב, אך מקודם אכתוב מה דקשה לי על הבאור הזה שעשה המחבר שהוכיח שהכח המניע את היסודות הוא זולת עצמות הגשם המתנועע, שהרי שאר היסודות הם ג״כ גשמים ועכ״ז לא יתנועע בתנועה זו אלא ע״כ שהכח המניע הוא טבע אחר זולת טבע הגשמית המתנועע, וקשה לי שא״כ גשם הגלגלים שהוא גשם חמישי שאינו כגשם של הד׳ יסודות, כמו שבארנו (בכלל ב׳ פרק ז׳ אות א׳) שאפילו לדעת הרב ואבן סינא ואבוחמד דסברי שהגלגל הוא ג״כ מורכב מחומר וצורה עכ״ז החומר שלו אין לו טבע ההעדר כמו החומר שלנו, לפשוט צורה וללבוש צורה אחרת, א״כ יוכל להיות שהגשם שלו יתנועע מעצמו בלי מניע זולתו, שהרי על גשם הגלגל אין כאן ראיה מגשמיות של היסודות כמו שהוכיח המחבר לפי שכולם משתתפים בגשמות אחת ומתחלפים בתנועתם, כי הגלגל הוא מתחלף להם בגשם ושפיר יוכל להיות שגשם הגלגל הוא מניע את עצמו, וא״כ נפלה כל ההקדמה הזאת, שהרי כל ההקדמה השבע עשרה הזאת באה רק לצורך תנועת הגלגל להוכיח שהגלגל לא יתנועע מעצמו כמבואר במורה (בתחלת פ״א מח״ב) ז״ל שם וכאשר הגענו באחרונה לזה הגלגל המתנועע יתחייב שיהיה לו מניע כפי מה שקדם בהקדמה השבע עשרה עכ״ל. אולם נתישבה לי הקושיא הזאת בפשיטות, כי הבאור הזה שייך לעשות נ״כ בגשם הגלגלים, שהרי הגלגלים בעצמם הם ג״כ מתחלפים בתנועתם הסבובית זה למזרח וזה למערב זה במהירות וזה באיחור, אע״פ שלדעת הרב חומר כל הגלגלים אחד, א״כ בהכרח שהמניע הוא מצד צורתו וכמש״כ שם (בכלל ב׳ פ״ז הנ״ל) בארוכה; ועתה נביא בזה דברי הרש״ט, ואלה דבריו: יש אנשים שחשבו כי גשם האש הוא המתנועע וצורת האש הוא המניע, וזהו דעת אבן סינא ואבוחמד ואמרו לבאר הדבר כך, כי הגשם לא יתנועע מצד שהוא גשם שהרי שאר היסודות הם ג״כ גשמים ואין להם תנועה זו כ״א תנועה מחולפת מזו, א״כ בהכרח התנועה הוא מצד הצורות המתחלפות שלהם א״כ הגשם הוא המתנועע והצורה הוא המניע. והנה האנשים האלה שאמר ושמותם לא הזכיר הם המחבר, וגם האפודי (אות ק׳) שגם הוא פי׳ שכונת הרב בהקדמה זו היא שהצורה הטבעית היא המניעה, וכתב על זה הרש״ט שזה דבר בטל כי המתנועע איננו הגשם ולא המניע הוא הצורה, [לפי דבריו אלה צריכין לומר שמה שנזכר כמה פעמים שלדעת ארסטו סבת התחלפות תנועות היסודות היא מצד שטבע כל דבר להשתוקק ולכסוף ליסודו, הכל הוא לפי דעת מפרשיו אבן סיני ואבוחמד], וגם הרב לא אמר זה, כי לא הזכיר כלל בהקדמה זו את היסודות לאמר, שמה שחושבים את היסודות שהם מתנועעים מעצמם אין הדבר כן, רק שיש בהם מניע נסתר זולת המתנועע, רק אמר שמה שחושבים את הבעל חי שהוא מתנועע מעצמו מבלתי מניע אין הדבר כן רק שיש לו מניע נסתר בו והוא נפשו, וזה יורה על גודל מעלת חכמתו של הרב, וזה, כי באמת דעת הרב שאין הצורה של היסודות מניע אותם רק יש להם מניע מבחוץ, ואף גם מה שהביא שבבעלי חיים המניע אותם הוא הנפש הנמצא בו, כוונתו בזה שהתחלת המניע הוא נמצא בו אבל עכ״ז גם הוא צריך שיקדם לו מניע אחר מבחוץ, עד שתגיע לבסוף לתנועת הגלגל, כמש״כ בתחלת פ״א מח״ב, למשל, כאשר האדם יניע את ידו לקחת אבן ולסתום את החור שבכותל שלא תכנוס בו הרוח, הנה הנפש הוא המניע הראשון בלא ספק, אבל המניע את הנפש הוא איזו עלה ומחשבה לסתום את החור שלא תכנוס בו הרוח, וסבת הרוח היא תנועת הגלגל עכ״ל בקצרה, והנה ראיתי לבאר מב״כ שם המפרש קרשקש שהמניע את העלה הוא החור, והוא מניע ע״ד הנכסף והציור, ור״ל שהחור גרם לאדם שיכסוף וישתוקק לסותמה, ויחשב כאלו הוא מצווה מן החור בעשיית העלה והמחשבה איך לסותמה, ולא שהיה כאן תנועה מן החור אל האדם

ממש, כי האור לא התנועה, כן ידמה המפרש. אמנם לענ"ד ז"א, כי התנועה על צד הנכסף והתשוקה תקרא רק תנועת הגלגל המשתוקק להדמות אל הנכסף, והוא יקרא מתנועע מעצמו כמו שיתבאר לקמן (אות ה'), אבל תנועת בעלי חיים איננה תנועת הנכסף רק מתנועע ממניע הולך לו ואין שום תנועה דומה בענין זה לתנועת הגלגל; ועוד שא"כ המציא לנו המפרש עוד מין תנועה חדשה אשר לא חשבה הרמב"ם, כי בהקדמה הד' כתב הרמב"ם שהתנועות הן רק ארבעה, והם ההויה והפסד, והאיך והכמה והעתק, וא"כ הו"ל לחשוב גם תנועה חמישית והוא תנועת הנכסף שהיא קודמת גם לתנועת ההעתק, אלא ודאי שזאת התנועה היא רק אצל הגלגל, אבל אצלנו העלה והמחשבה תתעורר בהכרח ע"י אחד מן החושים כמו ע"י שראה את האור או שמע מאחרים וכדומה, ופעולת החושים הוא בהכרח בתנועת ההעתקה, משא"כ תנועת הגלגל הסבובית שהוא מתעורר להתנועע ע"י השגתו השכלית את הבוי"ת מבלי השתמשו באחד מן החושים כשאר בעלי חיים, כן נלענ"ד באור דברי המורה בע"ה; שוב ראיתי שיש ליישב קצת לשון המפרש קרשקש שלא אמר שהוא המניע על צד הנכסף והציור, רק אמר על דרך, והוא רק לדוגמא בעלמא; ונשובה אל דברינו כי תנועת הבע"ח מצד נפשם שנמצא בם הוא רק התחלת המניע, אבל צריך שיקדם לו מניע מן החוץ ע"י תנועת ההעתקה; והנה התבאר בדברינו אלה שהמתנועעים הטבעים ימצאו על שלשה דרכים, א', תנועת היסודות שהמניע שלהם הוא מבחוץ, ב' תנועת בעלי חיים שהמניע הראשון שלהם הוא נמצא בתוכם והוא הנפש, אבל גם הוא צריך שיקדם לו מניע אחר מבחוץ, ג', תנועת הגלגל שהמניע שלו הוא נפשו ואינו צריך שיניע אותו דבר מבחוץ כמו בנפש הבע"ח, והוא יקרא מתנועע מעצמו.

(ב) **אולם** באור הדברים האלה כפי מה שבארם ארסטו הוא זה, הנה כמו שבשאר התנועות שהם ההויה וההפסד, האיכות, והכמות, יהי' המניע זולת המתנועע כמו שבארנו לעיל, כך בתנועה המקומית המניע הוא זולת המתנועע, ותחלה באר זה על הנפש הרוחניי, ואמר שהנפש המניע את הגוף איננה מניע את עצמה בעצם, באופן שיהי' הנפש מניע ומתנועע גם יחד, ויהיה המניע והמתנועע דבר אחד, כי ז"א, כי התנועה הוא מקרה הגוף, והנפש הרוחני בהפרדה מן הגוף לא שייך בה תנועה מקומית כלל, א"כ הנפש מצד עצמה לא שייכה בה תנועה, ומה שהיא מתנועעת בהיותה מתחברת עם הגוף היא רק תנועה מקרית מצד הגוף; וא"כ באר זה גם במניע גשמי שאין המניע והמתנועע דבר אחד, והמופת הוא כך [לא הבאנו בזה המופת הראשון שהביא הרש"ע להיותו בלתי מבואר כמו שכתב הרש"ע בעצמו על המופת השני שהוא יותר מבואר] שאם הגשם יניע את עצמו באיזה אופן שיהיה, בין שכולו יניע את כולו, ובין שכולו יניע את מקצתו ובין שמקצתו יניע את כולו, כל זה לא יתכן מטעם אחד, כי כאשר יהיה החלק המניע גם כן מתנועע, א"כ יהיה דבר אחד בכח ובפועל יחד, ויהיה התלמיד מלמד והמלמד תלמיד, כי מה שהדבר יתנועע הוא מצד שיש בו כח לקבל פעולת ההנעה, ואולם המניע הוא פועל ההנעה, א"כ יהיה מקבל הפעולה והפועל דבר אחד; והרי זה דומה לתלמיד ומלמד, שהתלמיד הוא מי שיש בו כח לקבל ידיעת הלמודים, והמלמד הוא מי שאצלו ידיעת הלמודים בפועל ושם אותם בהתלמיד בפועל, ואי אפשר שיהיה הידיעה בכח של התלמיד והידיעה בפועל של המלמד דבר אחד; עוד השב שאפשר לומר שהגשם יניע את עצמו בשני אופנים אחרים, באופן שלא יהיה התלמיד והמלמד אחד, וזה, שהחלק המניע את הכל איננו חלק מסוים רק הוא חלק בלתי מסוים, כידוע שהגשם יוכל להתחלק לחלקים, וכל חלק הוא מתחלק עוד לחלקים לבלתי גבול ותכלית, והחלקים האלה שהם לבב"ת מניע כל אחד את חבירו זה יניע את זה, והשלישי את השני והרביעי את השלישי וכן לעולם לבב"ת, שכל אחד מקבל ההנעה מחלק אחר עד לאין תכלית במספרם ובאופן זה לא יהיה התלמיד והמלמד אחד, אך ז"א, שהחלק הבלתי תכליתי לא יתכן להיות בגשם רק בכח לבד ולא בפועל, כי כל מספר בפועל הוא בהכרח בעל תכלית ואי אפשר שיהיו חלקים בב"ת בפועל כמבואר לעיל בהקדמה הב', וא"כ לא תוכל לומר שהחלקים הבלתי בעלי תכלית הם מניעים כל אחד את חבירו לבב"ת שא"כ יהיה החלק הבלתי תכליתי דבר נמצא בפועל, כיון שאמרת שהוא מניע או מתנועע, והמניע או המתנועע הוא דבר נמצא בפועל, ואם נאמר עוד באופן אחר, שבאמת החלקים הם בעלי מספר ותכלית, אלא שהם מניעים זה את זה בסבוב בעגולה, למשל, הראשון יניע לשני ושני לשלישי ושלישי לרביעי והרביעי לראשון, גם זה אינו, כי באופן זה ישוב הדבר אל הקושיא הראשונה שיהיה הדבר בכח ובפועל יחד, וזה, כי המניע הראשון הוא מתנועע מן הרביעי שתנועתו באה לו מן הראשון, א"כ סוף סוף יהיה הראשון המקבל הפעולה והפועל גם יחד, וזה דבר מבואר, א"כ לא נשאר לנו לאמר אלא שיש חלק מניע אשר לא יתנועע וחלק מתנועע אשר לא יניע את עצמו, א"כ התבאר כי **כל מתנועע יש לו מניע זולתו. ואי אפשר לשום דבר שיניע את עצמו.**

(ג) **ועתה** נבאר שכח המניע את היסודות קצתם לרדת למטה וקצתם לעלות למעלה הוא כח מניע מחוץ להם, ולא צורתם הטבעית כמו שחשבו המפרשים הנ"ל, וזה יתבאר בשני דרכים, הא', כי תנועת היסודות הוא להם רק במקרה ולא בעצם, כי מה שהאבן מתנועע למטה הוא מפאת שכח הכובד שלו הוא לוחץ את האויר שתחתיו שקל ממנו עד שאויר שתחתיו יתנועע ויעתק ממנו ויעלה למעלה, וממילא בהכרח מחויב שהאבן ירד למטה למלאות את מקום האויר מטעם שאין ריקות בעולם, נמצא מה שכח הכובד של האבן הניע את האויר הוא בעצם, אבל מה שהוא בעצמו מתנועע לירד למטה זהו במקרה ובהכרח מטבע

המנעות

פרק יח בבאור ההקדמה הי"ח האומרת שכל מה שיצא מן הכח אל הפעל. מוציאו זולתו. והוא חוץ ממנו בהכרה. כי לו היה המוציא בו. ולא יהיה שם מונע. לא היה נמצא בכח עת אחרת. אבל היה בפעל תמיד: ואם היה מוציאו בו.

והיה

אוצר חיים

המנעות הריקות, וא"כ כיון שמה שהתנועע בעצמו היא רק מקרה בא לו מכח טבעי אחר, והוא מניעת הריקות בעולם, א"כ מבואר שהמניע שלו הוא חוץ ממנו, והוא טבע מניעות הריקות; וכמו שבארנו בתנועת האבן כן הוא גם בשאר יסודות, כי ביסוד המים הוא מבואר דהיינו הך, שכובד המים הוא דוחה להאויר הקל ממנו, והמים הם מניעים את האויר בעלם, והמים מתנועעים למטה במקרה למלאות מקום הריקות; אמנם ביסוד האש המתנועע למעלה הוא ג"כ בזה האופן, כי יסוד האש שיש לו טבע הקלות הוא יניע האויר, כי לדעת הקדמונים כח הקלות הוא כח מיוחד כמו כח הכובד, וטבע של האש הקל לדחות מפניו את האויר שלמעלה ממנו ויען שהאויר שלמעלה ממנו נדחה ממילא יעלה האש למעלה למלאות מקום הריקות, [ואמנם לדעת הכמי הטבע האחרונים שהיא שטת הרב המחבר שהביא לעיל (פרק ו', אות קטן ג') שלכל היסודות יש כובד מה ונשתנו בפחות ויתר, וכח הכובד הוא סבת התנועה של כולם שהקל נדחה מפני הכבד ומוכרח לעלות למעלה, א"כ ודאי שהדבר מבואר יותר שמה שהיסודות יתנועעו בעצמם הוא רק מקרה, להיות שבאה ע"י כח מכריח שהכבד ממנו לקח את מקומו למטה ונדחה לעלות למעלה].

(ד) **הדרך** השני לבאר שהיסודות לא יתנועעו מעצמם כ"א ע"י מניע זולתם, באר ארסטו כך, אנחנו רואים כי אלו היסודות אין להם מעצמם אלא טבע המנוחה, וכי התהלת התנועה באה להם מהמניע מחוץ, בין שיהיה המניע מחובר עם כח טבעי, בין שיהיה מחובר עם כח הכרחי, המשל בזה, אנחנו מוציאים פה בארץ אש מן האבנים, או שאנו מדליקין אש בנר ושמן, והנה טרם שעשינו אותו אש בפועל לא היה לו התנועה למעלה בפועל רק בכח, אבל ע"י מה שעשינו אותו אש בפועל אז השיג את תנועתו לעלות למעלה, א"כ האדם אשר הביא את כח האש אל הפועל הוא ג"כ סבת תנועתו הטבעית, וכן בהתהוות המים למעלה באויר האמצעי שגם הוא עדיין אויר ולא מים ואין בטבעו לרדת למטה ורק ע"י שיזדמן שם כח הקור שמקבץ את חלקי האויר שם ונעשו מים אז התחילה תנועתם הטבעית לרדת למטה, א"כ מבואר שתנועת האש למעלה והמים למטה באה להם מהמניע מחוץ והם האדם, והקור, והוא מחובר עם כח טבעי; ועוד מצינו מניע מחוץ מחובר עם כח הכרחי, והוא שאיש אחד העלה את האבן למעלה שהוא בכח הכרחי, אי אפשר שיתחיל האבן בתנועה ליפול למטה עד שיסתלק המכריח והוא שיפתח את ידו ואז ירד האבן למטה בטבעו, והתבאר ע"פ הדרך השני הזה כי **ההתחלת** התנועה הטבעית של היסודות באה להם מהמניע מחוץ, אולם ע"פ הדרך הראשון התבאר יותר שגם עלם התנועה הטבעית של היסודות אינו מצד טבע הכובד או הקלות שנמצא במתנועע עצמו, רק שהיא תנועה במקרה:

(ה) **אולם** תנועת בעלי חיים המניע הראשון שלהם הוא נמצא בתוכם והוא הנפש וכמו שכתב הרב המורה, אבל גם הוא צריך שיהיה התהלת התנועה הנפשית שלו ע"י מניע אחר מחוץ וכדברי הרב המורה בתחלת פ"א מח"ב שהבאנו לעיל (אות א) ולכן יקרא ארסטו את תנועת בע"ה מתנועע **מפאת עצמו**, או מתנועע מצדו, ולא קראו מתנועע **מעצמו**, כי לשון מפאת עצמו הכונה שהצורה שבו דהיינו נפשו היא התהלת המניע שבו שמניע את עצביו ומיתריו שהם מניעים את אברי הגוף, אבל עכ"ז גם הוא צריך שיקדם לו מניע אחר מחוץ ע"י תנועת החושים כמו שבארנו לעיל; אולם תנועת הגלגל הוא יקרא מתנועע מעצמו, והכונה בזה שהמניע שלו הוא נפשו ואין לו מניע אחר מחוץ, יען כי תנועת הגלגל הוא מצד תשוקת נפשו אל חשוקו והוא הבוי"ת, והשגתו את הבוי"ת היא השגה שכליית שלא ע"י החושים כהשגות השכליות של בני אדם, ומה שהשי"ת שהוא הנכסף הוא סבה לתנועת הגלגל אין בזה תנועת ההעתקה כלל, רק השגה שכליית ע"כ יקרא הגלגל מתנועע מעצמו ממש דהיינו מהשגתו את הבוי"ת, וההשגה השכליית הזאת לא תתנועע כלל במקרה ע"י תנועת הגלגל בעלם, כי היא אינה קשורה בגוף הגלגל לא קשר עירוב ולא קשר מציאות, וכמו שכתבנו לעיל (בפרק י"א אות ג') שגם השכל הנאצל אין לו קישור עם הגוף, וכ"ש שכל הגלגל והשגתו את הבוי"ת, וכמש"כ הרמב"ם (בפ"א מח"ב) שאין המניע את הגלגל כח בגוף כלל בכל אופן שיהיה כי יתחייב שיתנועע במקרה והבאתי דבריו לעיל בפרק י"א שם, וכתב עוד הרש"ט מה שהרב לא באר כל זה בהקדמה זו, לפי שכל זה הוא עיון דק פילוסופי, וכוונת הרב להניח דברים מבוארים, ע"כ כתב רק הדבר הפשוט, שכל מתנועע יש לו מניע זולתו, ושהמניע הוא בשני אופנים, אם מחוץ כאבן שתניעה היד אם מבפנים כנפש, ובזה בארנו בע"ה כל דברי הרש"ט שהאריך בבאור הקדמה זו ואמר שהיא רבת הערך:

פרק יח בבאור ההקדמה הי"ח האומרת שכל מה שיצא מן הכח אל הפועל מוציאו

זולתו

והיה לו מונע והוסר. אין ספק שמסיר המונע. הוא אשר הוציא אותו מן הכח אל הפועל. וחתם ההקדמה הזאת באמרו והבן זה: ההקדמה הזאת כבר תתאמת בחפוש. וזה כי מה שיאמר עליו שהוא בכח דבר. הנה יהיה אם בפועל. ואם במתפעל. והנה במתפעל. אם שיהיה בעצם אם במקרים: ואמנם בעצם בהויה והפסד. אין ספק שמוציא הכח בהם זולתם. למה שהוא מבואר שהדבר איננו מהוה עצמו. ולא יפסיד עצמו: ואמנם במקרים בשנוי. בכמה. ובאיך. ושאר המאמרות. הנה להצטרכם אל נושא. אין ספק שהכח אשר בנושא. יפעלם הוציאם מן הכח אל הפועל: ואולם בבחינת הפועל. וזה כשנאמר בדבר שהוא פועל לדבר בכח. אין ספק שהכח אם שיהיה בו. או חוץ ממנו. ואם הוא חוץ ממנו. אין מוציאו זולתו. ואם הוא בו. הנה למה שהכח בו לפעול.

אוצר חיים

זולתו, והוא חוץ ממנו בהכרח כו׳ וחתם ההקדמה הזאת באמרו והבן זה; הנה ההקדמה הזאת תתאמת בחפוש, ר״ל ממה שנראה כן במציאות; וזה כי מה שיאמר עליו שהוא בכח דבר כו׳. ר״ל כל הדברים אשר יצאו מן הכח אל הפועל ימצאו בשני אופנים, אם כח בפועל ואם כח במתפעל, למשל המלמד הוא הפועל והתלמיד הוא המתפעל, והנה המלמד כבר הוא מלמד בכח טרם שלמד עם התלמיד, ואולם אחר שלמד אין נעשה מלמד בפועל, וכן התלמיד שהוא המתפעל כבר היה תלמיד בכח טרם שלמד מרבו, ואחר שלמד מרבו נעשה תלמיד בפועל; וכן הוא במלאכת הבנין, שהבונה הוא הפועל והעצים הם המתפעל, וקודם הבנין היו שניהם בכח, הבונה היה בונה בכח והעצים היו בית בכח, ואחר הבנין נעשו שניהם בפועל, הבונה נעשה בונה בפועל והעצים נעשו בית בפועל: והנה במתפעל אם שיהיה בעצם אם במקרים. ר״ל שהדבר הוא בכח לקבל עצמיות חדשה כמו הביצה שבכחה להיות אפרוח, או שהוא בכח לקבל איזה מקרה כמו להתגדל או להתקטן הוא מקרה הכמות וכדומה משאר מקרים, והנה המוציא מן הכח אל הפועל את קבלת העצמיות הוא בודאי חוץ ממנו, לפי שהוא מבואר שהדבר אינו מהוה את עצמו [בדפוס היה כתוב מלת מהוה ביו״ד תחת המ׳, וכמו שאמר אח״כ ולא יפסיד את עצמו ולא אמר ואינו מפסיד א״ע, אך שלא יהיה כקורא את שם הויה ככתיבתו תקנתי את הלשון ואינו מהוה] ולא יפסיד את עצמו, אמנם המוציא מן הכח אל הפועל את קבלת המקרים כמו השנוים של הכמה, והאיך, ושאר המאמרות, הוא ג״כ מבואר שהכח המתפעל הזה הוא יוצא לפועל ע״י זולתו, יען כי הוא צריך לקבל מקרים, והמקרים אינם דברים הנמצאים במציאות לבדם רק שהם נמצאים באיזה נושא, וא״כ להכח המתפעל לקבלם רק ע״י הנושא שלהם, א״כ הנושא הוא שעשה את הכח המתפעל להיות בפועל, למשל, שהגרעין יש בכחו לצמוח ולהתגדל, דהיינו שיש בכחו לקבל מקרה הכמה והוא הצמיחה, אמנם הכמה הזה איננו דבר נמצא במציאות לבדו, ואיך יכול לקבל דבר בלתי נמצא במציאות, ובהכרח שהוא מקבל את הכמה עם הנושא שלו, דהיינו שהוא מתגדל וצומח ע״י חלקי המים וחלקי העפר שנבלעים בתוכו, נמצא שהגרעין קבל הכמות מן הנושא אותו הכמות, דהיינו מן המים והעפר, א״כ המים והעפר שהם מחוץ להגרעין הם עשו את הגרעין צומח בפועל, ולא שהגרעין עשה את עצמו צומח בפועל מכח הנמצא בתוכו: ואולם בבחינת הפועל כו׳. ר״ל עתה נבאר שגם הכח אשר בהפועל, ג״כ איננו יוצא מן הכח אל הפועל רק ע״י דבר אחר זולתו שהוא חוץ ממנו, וזה, כי הכח אשר בהפועל, הוא נמצא בשני אופנים, האחד שמצד עצמו איננו בכח רק בפועל, ומה שאנו קוראים אותו בכח הוא רק מצד אחר, למשל, השמש יתיך את החמאה בפועל כאשר תעמוד החמאה נגד השמש, והנה כאשר אין שם המאה אז נאמר שהשמש יש בכחו להתיך את החמאה אבל אין השמש מתיך את החמאה בפועל יען כי אין שם המאה, א״כ השמש מצד עצמו הוא מתיך בפועל והכח שאנו אומרים עליו הוא רק מצד אחר דהיינו מהעדר החמאה, א״כ כאשר נביא חמאה ונעמוד נגד השמש והשמש יתיך אותה בפועל, הנה ודאי שהחמאה היא שעשתה את השמש למתיך בפועל, ודבר זה הוא פשוט בשכל, שכיון שמה שהוא בכח הוא רק מצד אחר לא מצדו, א״כ לעשותו בפועל הוא ג״כ תלוי בהאחר ולא בעצמו, וז״ש ואם הוא חוץ ממנו אין מוציאו זולתו, ר״ל שאם מה שאנו קוראים אותו בכח הוא חוץ ממנו, כמו השמש, א״כ המוציאו אל הפועל הוא ג״כ הדבר ההוא בעצמו, ולא דבר זולתו, כי מי שעשה אותו בכח הוא יעשהו בפועל ולא אחר, כי מצד הפועל אין שנוי, ובזה יבאר המחבר אח״כ והבן של המורה שלא יחויב שנוי בהפועל י״ת, כמו שיתבאר להלן: ואם הוא בו כו׳. ר״ל האופן השני שהכח שבהפועל הוא מצד עצמו, למשל המלמד או הבונה שאף שיש נגדו המקבל את הפעולה דהיינו התלמיד והעצים, מ״מ התלמיד לא יחכם מעצמו והעצים לא יהיו נעשים בית מעצמם, כי יחסר להפועל

עדיין

אם לא יהיה לו מונע ולא יחסר בו תנאי. הנה יהיה בפועל תמיד. ואם הוא מפני שהיה לו מונע והוסר. ולזה מסיר המונע הוא המוציא. והנה צריך שיתבונן בזה הדבר. כי אמרנו בדבר שהוא בכח כך. הנה יחייב שנוי במתפעל בהכרח. ואמנם בפעל אם יהיה הכח בו לפעול. ויש לו מונע מצד המקבל. הנה אם היה שהמסיר המונע. הוא המוציא מן הכח אל הפועל אבל לא יחויב שנוי בפועל: ולזה מה שהעיר במקום הזה. וחתם ההקדמה הזאת בשאמר והבן זה:

פרק

עדיין להוציא את כח הפועל שלו אל הפועל לעסוק בלמוד ובבנין, וזה נקרא כח אשר בהפועל מצד עצמו, והנה גם בזה המוציא את כח הפועל אל הפועל איננו המלמד או הבונה בעצמו, רק זולתו שהוא חוץ ממנו, כי אם היה המוציא בו בעצמו א"כ היה צריך המלמד להיות תמיד מלמד בפועל ולא היה בכח כלל, שהמוציא שבו היה צריך להוציאו אל הפועל מכבר, ואם תשיב על זה שודאי המוציאו אל הפועל היה בו בעצמו כי היכולת להוציא חכמתו על שפתיו הוא במלמד עצמו, ומה שלא היה מלמד חכמתו מקודם מפני שהיה חסר בו תנאי, דהיינו שהיה רעב ללחם והלחם הוא תנאי להלמוד כמ"ש אם אין קמח אין תורה, א"כ הקמח שנתנו לו שהוא השלמת התנאי הוא נקרא המוציאו מהכח אל הפועל, וכן אם תשיב שהי' כאן מונע אחר שלא הניחהו ללמד לאחרים ואח"כ הוסר המונע, א"כ מסיר המונע הוא המוציא, א"כ התבאר שבכל האופנים יהיה המוציא חוץ ממנו:

(ב) **והנה** צריך שיתבונן בזה הדבר כי אמרנו כו'. עתה הוא בא לבאר מ"ש הרב המורה והבן, וזה, כי הנה היציאה מן הכח אל הפועל הוא ודאי שנוי, וכמבואר לעיל בהקדמה הה', אך צריך שנדע כי היציאה מכח אל הפועל אשר בכח מתפעל הוא לעולם שנוי, כי המתפעל הוא בהכרח מקבל שנוי ע"י מה שיצא מהכח אל הפועל, אבל היציאה מהכח אל הפועל אשר בהפועל אין זה מחייב שנוי בהפועל לעולם, כי יש בזה שני אופנים כמו שאמרנו למעלה, שאם הכח אשר בהפועל הוא מצד הפועל עצמו אז ודאי היציאה מהכח אל הפועל הוא שנוי בהפועל שנשתנה הפועל, למשל, שהמלמד כשהיה בכח היה שותק וכשנעשה בפועל היה מדבר, אמנם אם הכח בהפועל איננו מצד עצמו כי אם מצד שיש לו מונע מצד המקבל כמו השמש שמהעדר החמאה לא יוכל להיות מתיך בפועל, אבל מצד הפועל אין שום חסרון ומניע כלל כי הוא לעולם בפועל, א"כ מה שהביאו החמאה והעמידוהו נגד השמש לא נעשה בזה שנוי בהשמש כלל, והנה לכאורה ידמה שהמונע שמצד המקבל שאמר המחבר לא יצויר רק באופן שאמרנו דהיינו שהיה נעדר המקבל לגמרי, אבל אם היה כאן המקבל דהיינו החמאה אלא שהיה מונע שעמד כותל בפניו אשר לא יוכלו קרני השמש לבקוע בו ולהתיך החמאה ואח"כ הוסר הכותל לכאורה הוא שנוי בהפועל, דהיינו שמתחלה לא היו קרני השמש יכולים להתפשט הלאה מן הכותל, ואח"כ התפשטו הלאה, ורק אם המקבל היה נעדר לגמרי ואח"כ היבא זהו מונע מצד המקבל אשר אחר שהוסר המונע לא יעשה שנוי בהפועל, אולם אחר העיון נראה כי גם זה הוא רק שנוי בהפעולה ולא בהפועל, כי השמש ישלח קרני אורו תמיד באין שנוי ומה שהכותל מונע שלא יתפשטו הלאה ויכפלו ויחזרו לאחוריהם כידוע, זהו רק שנוי בהפעולה, וכמש"כ (ישעיה נ"ט, ב') **כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם**, וכמ"ש ר"ע בסנהדרין (ס"ה:) המרעיב עצמו כדי שתשרה עליו רוח טהרה על אכו"כ, אבל מה אעשה שעונותינו גרמו לנו שנאמר כי אם וכו': **ולזה מה שהעיר במקום הזה וחתם ההקדמה הזאת בשאמר והבן זה.** ר"ל יען כי ע"פ ההקדמה הזאת הקשה ארסטו על חדוש העולם באמרו שהחידוש הוא יציאה מן הכח אל הפועל, וגורמת שנוי בהפועל, והשי"ת אי אפשר שישתנה, אבל ע"פ האמור בזה במה שצריך להתבונן, יהיה השי"ת בפועל תמיד בלא שנוי, ומה שהיה תחלה העולם בהעדר ואח"כ במציאות, לא גרם שנוי בהפועל י"ת, וזהו באמת התירוץ על קושיא זו שכתב המורה (בפרק י"ח מה"ב) בדרך הראשון, והביא על זה המשל מהשכל הפועל לדעת ארסטו שהוא בפועל תמיד ועכ"ז יתחייב שהוא יעשה עת אחת ולא יעשה עת אחרת לא מפני שנוי בעצמו כי אם מפני הכנת החומרים, אך עדיין יש לטוען שיטעון על תירוץ זה כי אין המשל דומה להנמשל, כי השכל הפועל לא עשה את הכנת החומרים ע"כ אין בהשכל הפועל שום שנוי כי הוא לעולם במצב אחד והשנוי הוא מצד הכנת החומרים אבל הבוי"ת הוא המביא את העולם אל המציאות, א"כ הבאה זו שהביא הפועל הוא שנוי בהפועל, וכן המשל שלנו מהשמש והחמאה איננו דומה להנמשל מטעם זה, כי המביא את החמאה והעמידה נגד השמש הוא איש אחר לא השמש בעצמו ע"כ אין בזה שום שנוי בהשמש, משא"כ בזה שהבוי"ת בעצמו הוא אשר ברא את המקבל, א"כ השנוי של המקבל הוא השנוי בהפועל, כבר הקשה זה הרב המורה בעצמו שם, וכתב שאין כונתו בזה לומר שהמשל דומה להנמשל לגמרי והאריך בזה ע"ש, וגם המחבר העיר על תירוץ זה לקמן (במאמר

ג'

פרק יט בבאור ההקדמה הי"ט. האומרת שכל אשר למציאותו סבה. הוא אפשר המציאות בבחינת עצמותו. כי אם נמצאו סבותיו נמצא. ואם לא נמצאו. או נעדרו. או השתנה יחסם המחייב למציאותו לא ימצא: והוא מבואר בעצמו. כי מה שלמציאותו סבה; אם שיהיה מחויב בבחינת עצמו. או נמנע. או אפשר. כי טבע החלוק כן חייב. ואיננו מחויב לעצמותו. כי מה שהוא מחויב לעצמותו: לא יחויב העדרו בהעדר זולתו: ומה שלמציאותו סבה. הנה העדר מחויב בהעדר סבתו. ואיננו גם כן נמנע לעצמותו. כי מה שהוא נמנע. אין מציאותו אפשר שהיה למציאותו סבה. מחויב א"כ שיהיה סבה בבחינת סבתו. רוצה לומר שמציאותו נצחי היה או בלתי נצחי. אפשר שיהיה מצויר העדר בהעדר סבתו:

ג' תחלת פ"ד), והתירוץ הנכון בזה הוא ע"פ היסוד הלקוח מדברי המחבר לקמן (במאמר ב' כלל א' פ"ד באמצעיתו) וכתבנו בע"ה בספרנו נזר הנצחון (פרק ד' מה"ב) על שאלת סבי דבי אתונא לריב"ח, מלתא כי סריא במאי מלחי לה, אמר להו בסילתא דכודניתא, ומי איכא סילתא לכודניתא, ומלחא מי סריא:

פרק יט בבאור ההקדמה הי"ט האומרת שכל אשר למציאותו סבה הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו, שאם ימצאו סבותיו ימצא, ואם לא ימצאו או יעדרו, או השתנה יחסם המחייב למציאותו, לא ימצא; והוא מבואר בעצמו כי מה שלמציאותו סבה, יהיה באחד משלשה אופנים אם שהוא מחויב המציאות בבחינת עצמו, או נמנע בבחינת עצמו, או אפשר בבחינת עצמו, כי טבע החלוקה כן חייב, ר"ל כי לכאורה קשה על החלוקה הראשונה שהשב כי איך יתכן לומר שמה שלמציאותו סבה יהיה מחויב המציאות בבחינת עצמו, הלא זהו תרתי דסתרי, כי אם הוא מחויב המציאות לעצמו א"כ אין למציאותו התלות בסבה וכמו שבאר להלן, לכך אמר שרק סדר החלוקה ההגיונית קא חשב תחלה, כי הדבר יתחלק על שלשה חלקים מחויב או נמנע או אפשר, ואח"כ יברר איזה חלק שייך בנידון דידן: ואיננו מחויב המציאות לעצמו, ר"ל והנה החלוקה הראשונה לא יתכן לומר בו יען שכל מה שהוא מחויב המציאות לעצמו אין למציאותו התלות במציאות דבר אחר, כי אף אם לא יהיה הדבר האחר בעולם מ"מ מציאותו מחויב להיות לעצמו, וא"כ כיון שזה יש למציאותו סבה א"כ יש לו התלות בסבתו שאם לא תהיה סבתו לא יהיה גם הוא, א"כ לא יתכן שיהיה מחויב המציאות בבחינת עצמו שזהו תרתי דסתרי, גם החלוקה השנית שהוא נמנע המציאות בבחינת עצמו לא יתכן לומר בו, כי מה שהוא נמנע בבחינת עצמו אי אפשר שימצא גם ע"י איזו סבה, למשל, כי השנים שיהיו אחד ואחד שיהיה שנים, או החלק יהיה גדול מהכל והמרובע יהיה תמונה אחת עם העגול, כל זה הוא נמנע בעצמותו, וכל סבה שבעולם לא תוכל לעשות את הנמנע בעצמותו לנמצא במציאות כמש"כ המורה (פרק ט"ו מה"ג) לנמנע טבע קיים אינו מפעולת פועל אי אפשר השתנות

כלל, ומפני זה לא יתואר השם ביכולת עליו עכ"ל, וא"כ כיון שזה יצא אל המציאות ע"י הסבה שלו בהכרח שאינו נמנע בעצמותו [וכן תקנתי הנוסח בפנים תחת או מציאותו שצ"ל אין מציאותו אפשר שהיה למציאותו סבה, ור"ל שאין מציאותו אפשר גם שיהיה נמצא ע"י סבה], וכיון שהוכחנו שאיננו מחויב המציאות ולא נמנע המציאות, א"כ מחוייב שהוא החלוקה השלישית והוא אפשרי המציאות בבחינת עצמו, וז"ש הרמב"ס שכל אשר למציאותו סבה הוא אפשר המציאות בבחינת עצמו; אמנם עדיין הדבר צריך באור, מה שייך לומר אפשר המציאות, הלא כיון שיש למציאותו סבה א"כ הוא מחויב המציאות מצד סבתו, ואיזה אפשרות שייך במציאותו, וכבר כתב האפודי כי הרש"ד סובר שכל הנמצאות הם מחויבי המציאות בבחינת סבתם, ולא יצדק עליהם שם האפשר כלל, אמנם הרמב"ם ז"ל הוא סובר כדעת אבן סינא ואבוהמד עכ"ל, גם הרש"ט ומהר"א קרקש הביאו את דעת אבן רש"ד, וגם ר' שמואל אבן תבון בבאור המלות לספר המורה, במלת „אפשר" כתב כי יש מן החכמים שאינם מודים במציאות האפשר, אך אומרים כל דבר אם ראוי או נמנע, אולם המאמתים מן הפילוסופים חלקו הדברים על שלשה כו' עכ"ל, ע"כ סיים המחבר שמה שאנו אומרים על מי שיש למציאותו סבה שהוא אפשרי המציאות, אין הכונה שאפשר שיעדר, רק הכונה שאפשר שיצוייר בו העדר, דכיון שמציאותו תלויה בתנאי אם ימצא סבתו, ואף שהתנאי הוא לעולם קיים, שלא יצוייר בסבתו העדר כי הוא המחוייב המציאות לעצמו, וממילא גם העלול ממנו הוא נצחי, עכ"ז כיון שמציאותו תלויה בתנאי יצוייר בו האפשרות, והוא שאם אין כאן הסבה אין לו מציאות, אע"פ שהאפשרות הזאת לא תוכל לצאת אל הפועל לעולם, ולכאורה ציור האפשרית הזאת הוא רק ענין ציור שכלי לבד בלתי נמצא במציאות, שהרי במציאות אי אפשר לו שיעדר, בשביל שסבתו היא נצחית, אך באמת על היות שאפשר המציאות הוא ציור שכלי בזה רק אבן רש"ד מודה, אולם הרמב"ס וסיעתו סוברים שהוא ענין מציאותי, ולא רק ציורי, דהיינו שהאפשרי

המציאות

פרק כ בבאור ההקדמה הכ׳ האומרת. שכל מהויב המציאות בבחינת עצמותו. הנה אין סבה למציאותו באופן מהאופנים. ולא בענין מהענינים. ההקדמה הזאת גלוית האמת משלפניה מהפך הסותר. וזה כי אשר למציאותו סבה. איננו מהויב המציאות יהויב בהכרח. שהמהויב המציאות אין למציאותו סבה: והפלא איך לא הברה עם הי״ט.

אוצר חיים

המציאות הוא סוג אחר מהמציאות של מחויב המציאות, מלד שבמחויב המציאות לא יצוייר העדר משא״כ באפשרי המציאות יצוייר העדר, ע״כ ההבדל הזה הוא הבדל בעצמות המציאות שלהם, וע״כ קרא אותו אפשרי המציאות, כן נ״ל לבאר הדברים העמוקים והמורים האלה אשר גם הרש״ט קיצר בו וכתב שהבאור בזה הוא עמוק; וזה שסיים המחבר בלשונו, א״כ מחויב שיהיה [אשר למציאותו] סבה בבחינת סבתו, רוצה לומר שמציאותו נצחי היה או בלתי נצחי, אפשר שיהיה מצוייר העדר בהעדר סבתו עכ״ל כנ״ל, וכן פירושו, שמי שלמציאותו סבה הוא בהכרח בבחינת סבתו, שבאיזה אופן שתהיה סבתו, כך הוא גם מציאותו, אם מציאותו נצחי או בלתי נצחי אין זה תלוי בעצמותו, רק הוא תלוי בבחינת סבתו, כפי מה שהיא סבתו, ע״כ אפשר שיצוייר שיהיה הדבר נעדר אם היה נעדר סבתו, ואף שבאמת מציאותו הוא נצחי מ״מ יש לו ציור ההעדר, והדבר שיש בו ציור ההעדר עם הדבר שאין בו גם ציור ההעדר, הם שני סוגים שונים ונבדלים במציאותם וכמו שבארנו, כן נלענ״ד:

פרק כ׳ בבאור ההקדמה הכ׳ האומרת שכל מחויב המציאות בבחינת עצמו אין סבה למציאותו כלל ולא בשום ענין; כך הוא הלשון בהמורה, והנה יש כאן כפל הלשון שאחר באמר שאין לו סבה כלל מה זה שהוסיף עוד לומר ולא בשום ענין, והנוסח של המחבר הוא יותר כפול שאמר אין סבה למציאותו באופן מהאופנים. ולא בענין מהענינים. ומהו ההבדל בין האופנים ובין הענינים, והנראה לי בזה, כי הנה יש שני אופני סבות, מחויבת ורצונית, כי ארסטו יאמר שהעולם הוא מחויב מהשי״ת א״כ הוא ית׳ סבה מחייבת, ואנחנו מקבלי התורה אומרים שהוא ברא אותה ברצונו א״כ הוא ית׳ סבה רצוניית, ע״כ אמר הרב המורה שהשי״ת שהוא מחויב המציאות בבחינת עצמו אין למציאותו סבה כלל לא מחייבת ולא רצונית, וזה ג״כ כוונת המחבר ע״פ הנוסח שלו **שאין למציאותו סבה באופן מהאופנים;** אולם מה שהוסיף עוד **ולא בשום ענין**, זה יתבאר ע״פ מה שכתב המורה (בפרק ס״ט מחלק א׳) שלא הסבה הפועלת לבדה תקרא סבה למציאות הדבר כי אם ארבעה דברים הם סבות מציאות כל נמצא, והם החומר, והפועל, והצורה, והתכלית, וכבר נתנו בהם סימן ר״ת חפצ״ת, וע״כ הפילוסופים יקראו את השי״ת סבת העולם ולא בשם פועל העולם, כי מלת סבה הוא כולל גם שאר ענינים שהם סבה להנמצא, כי השי״ת הוא הפועל והצורה והתכלית ע״ש, וזה שכוון כאן באמרו שהמחויב המציאות בבחינת עצמו אין סבה למציאותו **לא בשום ענין מעניני הסבה**, דהיינו לא פועלת ולא צוריית ולא תכליתית, וקרוב לזה הוא ג״כ מה שפירש הרש״ט וז״ל ולא בשום ענין שאפילו אינו עלול לדבר מחלקיו כי כל שיש לו חלקים הוא עלול מהחלקים כי החלקים הם סבת הכל עכ״ל בקצרה, והנה לפירוש הרש״ט כונתו בזה לומר שאינו מורכב מחלקים, ואינו נראה לי, שזהו מבואר א״כ בהקדמה הכ״א: והנה אמר המחבר, **ההקדמה הזאת גלוית האמת מההקדמה שלפניה מהפך הסותר כו׳**. ר״ל שכיון שאמר תחלה בהקדמה י״ט שכל אשר למציאותו סבה אינו מחויב המציאות א״כ ממילא יתחייב ההפך, שמי שהוא מחויב המציאות אין למציאותו סבה, וע״כ יתפלא המחבר ואמר, **והפלא איך לא חברה עם הי״ט**, כי הלא שניהם הן דבר אחד, (ב״ור ה׳ דפוס ווין תרי״ט נדפס: נכתב בגליון הפלא הזה הפליא גם אלתבריזי עכ״ל) **אולם לענ״ד** כפי אשר בארתי בזה את כפל הלשון מה שסיים ולא בענין מן הענינים אין זו פליאה, כי מהקדמה שלפניה לא יתחייב רק שהמחויב המציאות אין לו סבה זולתו וחוצה לו, כמו **הסבה הפועלת**, אבל עדיין לא ידענו כי אין לו סבה בשום ענין, דהיינו סבה אשר היא חלק מעצמותו כמו הצורה כמו שפירשנו, או שהוא מורכב מחלקים, ובאמת דבר זה לא ידענו רק מהקדמה שלאחריה, היא הקדמה הכ״א האומרת שהמחויב המציאות אי אפשר שיהיה מורכב משני ענינים, א״כ **הקדמה זו אינה מבוארת בשלמותה מהי״ט**, רק שהיא מבוארת ע״י הי״ט והכ״א יחד, ע״כ חשבה הרב להקדמה בפני עצמה, **ואין להקשות** למה לא חשבה להקדמה אחת עם הקדמה הכ״א, וכקושית המחבר לפי פירושו, שהקשה למה לא חשבה להקדמה אחת עם הי״ט, דז״א כי מתחלה הוצרך לומר בהקדמה הכ׳ שאין לו סבה כלל, ואח״כ אמר בהכ״א שאינו מורכב, והם שני דברים שונים, ע״כ חשב אותם לשתי הקדמות, הגם שהכ״א היא תולדה מחויבת מן הכ׳, יען שכל מורכב יש לו סבה, עכ״ז **האב והתולדה הם שנים**, משא״כ המחבר לפי פירושו הקשה שפיר למה לא חברה עם הי״ט, כי שם אינו כענין אב ותולדה, רק היינו הך, שהוא הפך הסותר:

פרק כא בבאור ההקדמה הכ"א. האומרת שכל מורכב מב' ענינים. הנה אותה ההרכבה היא סבת מציאותו. על מה שהוא עליו בהכרח. ואינו מחויב המציאות לעצמותו. כי מציאותו במציאות חלקיו בהרכבתם: הנה למה שחלק הדבר זולת כללות הדבר. והדבר בכללו הוא מורכב. הנה אם כן המורכב למציאותו הוא סבה. וכבר קדם לנו שאשר למציאתו סבה. איננו מחויב המציאות, המורכב אם כן איננו מחויב המציאות:

פרק כא בבאור ההקדמה הכ"א האומרת שכל מורכב מב' ענינים הנה אותה ההרכבה היא סבת מציאותו כפי מה שהוא בהכרח. א"כ אינו מחויב המציאות בעצמו. כי מציאותו תלויה במציאות ב' חלקיו ובהרכבתם עכ"ל המורה; הנה למה כו'. ר"ל באור הדברים הוא זה, כי הנה חלק הדבר איננו כללות הדבר וכיון שהדבר בכללו הוא מורכב מהחלקים, א"כ המציאות של כללות הדבר הוא תלוי בזולתו, כי החלק הוא זולת הדבר בכללותו כמו שאמרנו א"כ המורכב יש למציאותו סבה והיא החלקים: וכבר קדם לנו בהקדמה הי"ט שאשר למציאותו סבה איננו מחויב המציאות, א"כ המורכב איננו מחויב המציאות:

אמר המפרש כל מפרשי המורה אשר ראיתי לא עשו על הקדמה זו שום ראיה ומופת על אמתתה, וגם המחבר עבר על באורה בפשיטות, ואני לחולשת השגתי לא הבנתי זה בפשיטות, כי מה שהביא שכבר קדם לנו בהקדמה הי"ט שמחויב המציאות אין למציאותו סבה, ההקדמה ההיא היא מובנת והוא דבר פשוט בשכל, שאלו היה לו סבה, א"כ הסבה היא מחייבת מציאותו ולא בעצמו, אמנם מדוע יתחייב שלא יהיה מורכב מענינים, זה הוא בלתי מובן, כי אף שהענינים שבעצמיתו הם הסבה למציאותו הכוללת וא"כ הרי יש לו סבה, זה אינו כי מה בכך שיש לו סבות, כיון שהסבות האלה הם חלקים מעצמותו ואינם חוצה לו, א"כ אינו תלוי בסבה חוצה לו, כי אם בסבה אשר היא חלק מעצמו, ושפיר הוא מחויב המציאות בעצמו, ואע"ג שאין זה בעצמו ממש כי החלקים אינם עצמות הכללות, אבל עכ"ז אינם ג"כ לגמרי זולת הכללות, כי אם שהם חלק מהכללות, וע"כ מי זה יבאר לנו שאי אפשר להיות מחויב המציאות כזה המורכב מענינים, פליאה דעת ממני איך הניחוהו כך כל המפרשים וגם המחבר כאלו הוא דבר פשוט. **שוב** מצאתי שהרש"ט לקמן (בפ"א בסוף עיון ג') העיר הרבה על הקדמה זו הכ"א, והשיג על המופת דשם שנעשה ע"פ הקדמה זו, זאמר שלא נתברר אמתתה, וז"ל אמר שם טוב זה המופת לפי דעתי אינו מופת אם לא יתבאר ראשונה [ההקדמה הכ"א] שא"א שיהיה מחויב המציאות מורכב מפני שכל מורכב צריך אל מרכיב כמו שיחשב בתחילת הדעת עכ"ל, הנה שמחתי כי העיר על קושיתי ממש, ובאור דבריו כי לא נוכל ללמוד ההקדמה הכ"א שאין המחויב המציאות מורכב מן הקדמה הי"ט האומרת שמחויב המציאות אין לו סבה, כי אף שבתחלת הדעת ידמה כן שכל מורכב צריך אל מרכיב. וכיון שהמחויב המציאות אין לו סבה פועלת א"כ אין לו מרכיב, וע"כ אי אפשר שיהי' מורכב, אבל באמת מה שיעלה בתחלת הדעת שכל מורכב צריך למרכיב איננו מוכרח, כי זהו רק דמיון, ממה שאנו רואים אצל שאר הנמצאים, אבל אצל מחויב המציאות שאין לו סבה למציאותו, מי זה יאמר לנו שאי אפשר להיות מחויב המציאות מורכב בלא סבה של מרכיב:

והנראה לי לבאר בעז"ה, דרך אמתת ההקדמה הזאת הוא זה, כי מי שהוא מחויב המציאות בלי סבה פועלת אשר חוץ ממנו הוא בהכרח מחויב המציאות בלי סבה חלקיית אשר ממנו, כי אם יצטרך לסבה חלקיית ובלעדה לא יוכל להיות במציאות, יצטרך בהכרח ג"כ לסבה פועלת אשר היא חוץ ממנו, והטעם בזה, כי באמרנו שהוא מחויב המציאות בעצמו ואין לו סבה פועלת, אין הכונה שהוא בעצמו סבת מציאותו, שז"א, כי בודאי אי אפשר שיהיה הדבר בעצמו סבת עצמו, כי הדבר לא יסבב את עצמו, כי זהו מאמר הסותר את עצמו דכיון שהוא צריך סבה למציאותו א"כ הסבה היא קודמת למציאותו ואיך יוכל להיות בעצמו הסבה הלא עדיין איננו נמצא, וזה פשוט מאד, אך הכונה באמרנו שהמחויב המציאות בעצמו אין לו סבה למציאותו, היינו, **שמציאותו איננה בכלל מסוג הנמצאים שצריכים סבה למציאותם**, וכיון שאיננו בכלל מסוג הנמצאים הצריכים סבה למציאותם א"כ ממילא מוכרח שאין לו שום סבה למציאותו, לא סבה פועלת חוץ ממנו, ולא סבה חלקיית ממנו, שאם היה לו סבה חלקיית דהיינו שחלק אחד ממנו לא יכול להיות מציאותו מה שהוא עתה בלא הרכבת והצטרפות החלק השני, א"כ אין מציאותו מסוג שאינו צריך סבה למציאותו, שהרי הוא צריך למציאותו הסבה של השני, ובלא סבת השני אינו יכול להיות במציאות, וכיון שמציאותו הוא מסוג הצריך סבה למציאות, ובלא סבה אי אפשר לו להיות במציאות, איך הוא יכול להיות במציאות בלא סבה פועלת שחוץ ממנו, הלא כל דבר נמצא א"א להיות במציאות בלא סבה פועל שהמציאתו; ואין לומר שאף שאיננו יכול להיות במציאות בלא סבה חלקיית והוא מסוג המציאות הצריכים

סבה

פרק כב בבאור ההקדמה הכ"ב. האומרת שכל גשם הוא מורכב משני ענינים בהכרה. וישיגהו מקרים בהכרה. אולם השני ענינים המעמידים אותו. חמרו וצורתו. ואולם המקרים המשיגים אותו. הכמה. והתכונה. והמצב: הנה להכרח מציאות הנושא להויה והפסד. חויב מציאות החומר: ולהיות החומר בעצמו. משולל מכל צורה. למה שאם היה לו צורה. היה ההויה השתנות. ולא ההויה. ולכן אשר ייחדהו ויגבילהו. ישימהו נמצא בפעל נרמז אליו הוא הצורה. התבאר א"כ שהדברים המעמידים אותו. הוא החומר. והצורה: ולהיות המקרים יצטרכו אל נושא. ומהם מתפרדים מהנושא. ומהם בלתי

אוצר חיים

סבה למציאותם, עכ"ז הוא יכול להיות בלא סבה פועלת, ז"א דכיון דיש במציאותו שייכות לומר שלא היה יכול להיות מציאותו בלא דבר זה, דהיינו שלא היה יכול להיות בלא סבה חלקיית, א"כ אין לך דבר בעולם ובשכל שאינו יכול להיות גדול מזה, שיהיה במציאות דבר בלא סבה פועלת, כי בודאי שתהיה מציאות בלא סבה פועלת הוא יותר נמנע מלהיות בלא סבה חלקיית, שהרי מצינו מציאות שהם בלא סבה חלקיית, והם נמצאים פשוטים בלתי מורכבים כמו השכלים הנבדלים שאינם מורכבים מחומר וצורה רק צורה לבדה, אבל בלא סבה פועלת שמציאתו אל המציאות הוא נמנע אצל כל נמצא, ורק השי"ת לבדו הוא נמצא המחויב המציאות בעצמו בלא סבה פועלת, אלא ע"כ אנו מוכרחים לומר שאצל מחויב המציאות **אין שייכות כלל לומר שמציאותו תלויה בשום דבר**. ואינו כלל מסוג המציאות הצריך איזו סבה למציאותו, וזהו הנלע"ד דרך אמתת המופת הזה, והוא לדעתי מופת חזק מאד, אין בו שום דחיה, והוא קל להבין מאד; וראיתי להעיר לך בקצרה על תוכן תירוצי, כי אנחנו עושים את המופת להיפך ממה שחשב הרש"ט, ע"כ אין מקום לקושיתו, וזה, כי הוא חשב שהמופת הולך בדרך זה, שהמחויב המציאות אי אפשר להיות מורכב, **לפי שכל מורכב צריך למרכיב**. דהיינו שהמורכב מחויב שיהיה לו מרכיב, ואנחנו אומרים המופת להיפך, **שכל שאין לו מרכיב יתחייב שאי אפשר להיות לו מורכב**, וזה המופת הוא באמת מחויב, כי כיון שאין לו סבה פועלת כ"ש שאין לו סבה חלקיית, ובאמת מעולם לא זכר המורה כל מורכב צריך למרכיב, כמו שכתב הרש"ט, רק המופת הוא להיפך כמו שכתבנו בעז"ה, כנלענ"ד; ועיין מה שכתבתי עוד בזה לקמן (סוף פרק כ"ט) בד"ה אולם מה שיש להקשות:

פרק כב **בבאור ההקדמה הכ"ב האומרת שכל גשם הוא מורכב משני ענינים בהכרח, וישיגוהו מקרים בהכרח, אולם השני ענינים המעמידים אותו, החומר שלו וצורתו, ואולם המקרים המשיגים אותו, הכמה והתכונה והמצב**; ובהמורה שלפנינו **וההנחה** במקום והמצב, והם דבר אחד, כי כן כתב הר"ש אבן תבון שבהעתקתו הראשונה כתב בכל מקום מצב ואח"כ החליפה במלת הנחה: **הנה להכרח מציאות הנושא להויה והפסד חויב מציאות החומר**. ר"ל כבר התבאר לעיל (בפרק י' אות ב') שכל הדברים הגשמים המקבלים הויה והפסד מחויב שיהיה להם נושא אחד הבלתי נפסד והוא נושא על עצמו את ההויה וההפסד, ודבר זה מחייב לנו מציאות החמר ר"ל שיש חומר אחד המשותף לכל הדברים הגשמים והוא הנושא ההויה וההפסד: **ולהיות החמר בעצמו משולל מכל צורה**. כי הוא רק היולי: **לפי שאם היה לו צורה היה ההויה השתנות ולא הויה**. ר"ל שאם החומר הנושא היה עצם שלם שיש לו מציאות בפועל בפני עצמו, אזי מה שהיה מקבל ההויה וההפסד אין זה נקרא הויה חדשה רק השתנות, כי ההויה תקרא רק כשיעדר העצם הראשון מהיותו ונעשה הויה חדשה, אבל אם לא יעדר העצם הראשון רק שיקבל על עצמו איזה שנוי שיהיה א"כ הוא רק השתנות ולא הויה, וכבר בארנו דבר זה באורך לעיל (בפרק י' אות ב' בסופו): **ולכן אשר ייחדהו, ויגבילהו, ישימהו נמצא בפועל נרמז אליו, הוא הצורה**. השב כאן שלשה עניני שלמות שהצורה נותנת להחומר בהתחברה עמו, כי החומר ההיולי הוא משולל מכל צורה רק שהוא כח הראוי לקבל כל הצורות, וע"י התחברות הצורה אליו הוא נעשה מיוחד לאיזה צורה, אם אש או רוח או מים או עפר, אמנם קשה לי על פירושי זה שזאת הצורה המיחדת את החומר להיות אש או רוח וכדומה היא נקראת הצורה הטבעית, אולם הצורה המחוברת להחומר ההיולי היא נקראת הצורה הגשמית, והצורה הגשמית לא תיחד את החומר, ואולי יש לומר כי לקח הצורה הטבעית במקום הצורה הגשמית, כמו שהתבאר לעיל (בפרק י' בסופו). **גם תגבילהו**, כי החומר ההיולי לא היה לו שלשה מרחקי הגשם שהם האורך והרוחב והגובה וע"י הצורה הוא נעשה בעל ג' מרחקים שהם הגבולים, **גם תשימהו נמצא בפועל** כוי' כי החומר ההיולי אין לו מציאות בפועל כי אם בכח וע"י הצורה נעשה נמצא בפועל אשר נוכל לרמוז אליו כי הוא זה הנמצא: התבאר א"כ מ"ש שהדברים המעמידים את הגשם הם החומר והצורה. ר"ל שאלו הדברים האלה הם עצמות הגשם: **ולהיות המקרים יצטרכו אל נושא כו'**. ר"ל

בלתי מתפרדים. הנה אשר הם בלתי מתפרדים. הם הכמה. שלא יצויר הגשם זולתו. והתמונה אשר במאמר האיך. שלא יפרד מן הגשם. למה שהיה רושם התמונה. שהיא אשר יגבילהו קו או קוים. והמצב שהוא יחס חלקיו. קצתם אל קצת. ואל הגשמים אשר מהוץ. והנה נתיחדו אלו למה שהם בלתי מתפרדים מהגשם. והוא אשר רצוהו באמרו. וישיגוהו מקרים בהכרח. ופי' הכמה והתמונה והמצב:

פרק כג

בבאור ההקדמה הכ"ג. האומרת שכל מה שהוא בכח: ולו בעצמותו אפשרות מה. כבר אפשר בעת מה שלא ימצא בפועל: ההקדמה הזאת נבוכו בה רבים מהמפרשים. כמו אלתבריזי. והנרבוני. ולא עלה בידם: וזה שמפשט הלשון יראה שאין המלט מהכפל. וזה שמה שהוא בכח דבר. לו בעצמותו אפשרות מה לדבר ההוא. וא"כ אמרו ולו בעצמותו אפשרות, כפל ומותר. כן אמרו. כבר אפשר בעת מה שלא

יצא

אוצר חיים

ר"ל ומ"ש שישיגוהו מקרים בהכרח והם הכמה והתכונה והמצב, באור זה, כי הנה שלשה מקרים אלה הם מוכרחים להמצא בכל גשם, כי המקרים הם שני מינים, מקרה המתדבק, ומקרה הבלתי מתדבק, וכל שאר המקרים הם מקרה הבלתי מתדבק אל העצם, רק הם נפרדים ממנו, כמו מקרה המקום והזמן שהם מתיחסים אל העצם שכל עצם יש לו מקום והוא בזמן, אבל אין המקרים האלה דבוקים בגוף העצם, אולם שלשה המקרים האלה הם בלתי מתפרדים מן הגשם, וזה, כי **הכמה** הוא מקרה הגשם ולא יצוייר הגשם בלא כמות כי כל גשם הוא איזה כמות; ב' **התכונה** ור"ל האיכות, כי ר"ש אבן תבון כתב בהעתקתו הראשונה תכונה במקום איכות, ואח"כ תיקן את שאר המקומות ואחדים מהם נשארו, ובקש שהלומדים בספר יתקנו כולם כמש"כ בפירוש מלות הזרות שלו, ואמר המחבר שמ"ש כאן האיכות אין הכונה על כל מיני האיכות שהם מוכרחים להגשם ולא יצוייר הגשם בלעדם, שז"א, רק הכונה על **התמונה אשר במאמר האיך**, שלא יפרד מן הגשם כמו ארוך או קצר, מעוות וישר, עגול ומרובע, שזה ממאמר האיכות, כמש"כ המורה (בפרק נ"ב מח"א) בתוארים אלה באים על השאלה איך הוא, והוא ג"כ **מקרה בלתי נפרד מהגשם. לפי** שרושם התמונה הוא ע"י קו המקיפו מבחוץ, או ע"י הרבה קוים, כי התמונה העגלה יש לה רק קו אחד המקיפה, והמשולש או המרובע וכדומה יגביל אותו הרבה קוים, וכמו שפירשתי לעיל (פרק ה' בתחלת מין ב') הלשון שכל גשם יקיף אותו שטח או שטחים, והקו הוא תכלית השטח א"כ הוא בלתי נפרד מהגשם; ג', **המצב** שהוא יחס חלקיו קצתם אל קצתם ואל הגשמים אשר מחוץ, ר"ל כי מקרי המצב הם היושר והנוטה, דהיינו שלפעמים עומד האדם ישר בלי נטיה ועקמימות ולפעמים הוא נוטה דהיינו שהוא עומד כפוף או יושב וז"ש שהוא יחס חלקיו ואבריו קצתם אל קצתם שאבר זה עומד ביושר והשני הוא במצב אחר הנוטה ממנו, ומ"ש ואל הגשמים אשר מחוץ למשל לפעמים הוא

חיים

עומד ולפעמים הוא שוכב, ששני המצבים האלה יחס האברים זה לזה הוא בשוה, במצב היושר, רק ההבדל שבין עומד ושוכב הוא ביחס המקום אשר מחוץ אם הוא נמצא במקומו בדרך עמידה או בדרך שכיבה, וגם היחס הזה של האדם אל המקום הוא ממקרי המצב, ואין זה ממקרה המקום, שכבר אמרנו שהוא מקרה הבלתי מתדבק, כי מקרה המקום הוא **על שאלת אנה**, דהיינו אם נשאל אנה נמצא האדם וכדומה, והתשובה בבית או ברחוב, אבל מקרה המצב הוא **על שאלת איך**, דהיינו איך הוא נמצא אם עומד או יושב, קוממיות או שוכב, והנה גם מקרה המצב הוא בלתי נפרד מהגשם, שכל גשם יש לו בהכרח איזה מצב איך הוא נמצא: והנה נתיחדו אלה לפי שהם בלתי מתפרדים מהגשם כו'. ר"ל לכך חשב הרב מכל המקרים המשיגים את הגשם רק את שלשה אלה, באשר לא יצויר מציאות הגשם בלעדם, כי הם בלתי מתפרדים מהגשם, וזה שרצה הרב באמרו **וישיגוהו מקרים בהכרח**, כי מלת בהכרח הכונה בזה שלא יצויר מציאות הגשם בלעדם, ופירש שהם הכמה, והתמונה, והמצב:

פרק כג **בבאור ההקדמה הכ"ג האומרת שכל מה שהוא בכח ולו בעצמותו אפשרות מה, כבר אפשר בעת מה שלא ימצא בפועל** [נוסח המורה שלפנינו ויש בעצמו אפשרות אחת, יתכן בעת אחת שלא ימצא בפועל, ונוסח הרש"ט ויש בעצמו קצת אפשרות כו', ואין נפ"מ בזה לכל הפירושים שיתבארו על הקדמה הזו]: **ההקדמה הזאת נבוכו בה רבים מהמפרשים, כמו אלתבריזי והנרבוני. ולא עלה בידם**, לפרשה כהוגן, כי יש בה קושי הן מצד כופל הלשון שהוא למותר והן מצד שסוף המאמר אין לו ענין כלל: **וזה שמפשט הלשון יראה שאין המלט מהכפל**, וזה, שאומרו שמה שהוא בכח איזה דבר, הכונה בזה, שיש לו בעצמותו אפשרות מה לדבר ההוא, וא"כ מה שאמר אח"כ ולו בעצמותו אפשרות מה הוא כופל לשון ומותר: **כן אומרו כבר אפשר בעת מה שלא יצא**

בפועל

יצא בפעל. אין ענין לו. וזה שאשר לו אפשרות מה. אין ענין לו יותר מאמרנו אפשר שיצא לפעל. ואפשר שלא יצא. ולזה היה המשפט הזה כמשפט אמרנו. האדם. אדם. ואם היתה הכונה באמרו ולו בעצמותו אפשרות מה. שנושא הכח. היה לו אפשרות שימצא. ושלא ימצא. ואם לא יראה כן. מאמרו אפשרות מה. שאם היה הכוונה על מציאותו. לא יתכן אמרו מה. אבל נניח כן. הנה אם כן הנושא כבר יצא לפועל. ולזה יהיה אמרו. כבר יהיה אפשר בעת מה שלא יצא לפועל. בלתי מתיחס כלל: ומה שיראה לנו בבאור זאת ההקדמה. הוא כפי מה שאומר: כל מה שהוא בכח דבר. והאפשרות ההוא הוא בעצמו. וזה, שהאפשרות בכח דבר, ממנו שהאפשרות בעצמו. כאלו תאמר שהשחור אפשר בעצמו שישתנה וישוב לבן. ואפשר שיהיה האפשרות נתלה בדבר חוץ ממנו. כאלו תאמר שאפשר בשמש שישחיר. בתנאי שיהיה המקבל גשם לח: ולזה גזר. שכאשר יהיה האפשרות בעצמו. כבר אפשר בעת מה. שלא ימצא בפועל. רוצה לומר שיהיה נעדר: וזה שיהיו האפשרות בעצמו בלתי צריך לדבר מחוץ. יחויב היותו בחמר מקבל השנוי. ולכן אפשר שיהיה נעדר בעת מה. כי החמר המשתנה הוא סבת ההעדר בעצם.

והנה

אוצר חיים

בפועל [אמר המפרש הגם שהגרסא הוא שלא ימצא בפועל, אך לפי הנראה לו עתה, פירושו הוא שלא יצא לפועל וע"כ לא ימצא. וע"כ הקשה על זה, כי] אין ענין לו, שנושא המאמר עם הנשוא הכל דבר אחד, וזה, שמה שאמר שכל מה שיש לו אפשרות מה, ענינו שאפשר שיצא לפועל ואפשר שלא יצא, והנשוא שאמר שאפשר בעת מה שלא יצא בפועל הוא עצמו ענין הנושא א"כ אין במאמר הזה שום ענין, שמשפט המאמר הזה הוא כאלו אמרנו האדם הוא אדם, שנושא המאמר והוא האדם עם הנשוא הוא אדם הכל דבר אחד ולא הוסיף הנשוא על הנושא שום ענין: **ואם היתה הכונה באמרו ולו בעצמותו אפשרות מה כו'.** ר"ל ואם נדחוק לפרש כונתו שאומרו ולו בעצמו אפשרות מה, מלות לו **בעצמו** אינן מוסבות על הכח, לומר שהכח יש בו אפשרות, רק המלות לו בעצמו מוסבות על נושא הכח, שגם נושא הכח בעצמו אע"פ שהוא נמצא בפועל מ"מ כבר היה לו תחלה אפשרות שימצא ושלא ימצא, **ואף שמהלשון לא נראה כן**, מפני שאמר ולו בעצמו אפשרות מה, כי לשון מה נראה שהאפשרות הוא רק מקצתו ולא שהוא בכללו אפשרות ואם היה הכונה על מציאותו של הנושא בכלל, שהיה אפשר שלא ימצא לא יתכן לומר ולו אפשרות מה: **אבל נניח כן כו'.** ר"ל אבל גם אם נניח כן ג"כ קשה, כי לפ"ז היה צריך לומר שכבר היה אפשר שלא ימצא, בלשון עבר, שהרי עתה הוא כבר יצא אל הפועל, אבל אמרו כבר יהיה אפשר בעת מה שלא יצא לפועל, בלשון עתיד, הוא בלתי מתיחס כלל: **ומה שיראה לנו בבאור זאת ההקדמה** הוא כפי מה שאומר, כל מה שהוא בכח דבר, **והאפשרות ההוא הוא בעצמו.** ואיננו תלוי בדבר שהוא חוץ ממנו: **וזה, שהאפשרות בכח דבר כו'.** ר"ל שיש שני אופני אפשרות, האופן האחד ממנו הוא, שהאפשרות הוא בעצמו כאלו תאמר שהשחור אפשר כו' והאופן השני שהאפשרות נתלה בדבר שחוץ ממנו. למשל, השמש הוא משחיר בפועל את כל גשם לח הנמצא כנגדו, ואם אין הגשם לח נמצא נגדו אזי יקרא השמש רק משחיר בכח ולא בפועל, והנה מה שהשמש הוא רק משחיר בכח אין זה מצד השמש, כי השמש הוא בפועל תמיד רק מצד חסרון המקבל, וכבר באר ענין זה המחבר לעיל (פרק י"ה), ע"כ כפל כאן לשונו ואמר כל מה שהוא בכח דבר והכח הזה איננו מצד הדבר שהוצא לו כמו השמש, רק שהאפשרות הוא בעצמו שיש בעצמו כח להשתנות, כאלו תאמר שהשחור אפשר בעצמו שישתנה וישוב לבן, על עצם כזה גזר משפטו ואמר שכבר אפשר בעת מה שלא ימצא בפועל ר"ל שיהיה נעדר [ואין הפירוש שלא יצא בפועל שהרי כבר יצא בפועל, רק הפירוש שלא ימצא בפועל כי יעדר]: **וזה שיהיה האפשרות בעצמו כו'**, ר"ל וטעם הדבר הוא כי כל מי שיש בעצמותו אפשרות יחוייב שיהיה האפשרות הזאת בחומר שהוא מקבל שנוי, כי האפשרות והיציאה מכח אל הפועל הוא שנוי וע"כ מחוייב להיות האפשרות בנושא חומרי המקבל השנוי, ולכן אפשר שיהיה נעדר בעת מה, **כי חומר המשתנה הוא סבת ההעדר בעצם.** ר"ל אף כי אנחנו רואים רק שטבע החומר להשתנות לפשוט צורה הקודמת וללבוש צורה אחרת, אבל שיהיה בטבע החומר שיעדר לגמרי מכל צורה בפועל, זה לא ראינו, מ"מ סבת השתנות החומר הוא ההעדר הכרוך בחומר כמש"כ המורה (בפרק ה' מה"ג) וכיון שסבתו הוא ההעדר א"כ כבר יצוייר בו אפשרות שיעדר לגמרי כל צורה בפועל כיון שההעדר כרוך בו, ואחר שיצוייר בו העדר כל צורה שאפשר להיות נפסד ונעדר ממילא יתחייב שיהיה כן באיזה זמן מן הזמן הבלתי ב"ת, כמש"כ הרש"ט לעיל

בהקדמה

והנה יסכים הפי' הזה. במה שהשתמש בו הרב בזאת ההקדמה בפ"א מחלק הב' מהמורה:

אוצר חיים **פרק**

(בהקדמה ה') בשם ארסטו שהאפשרי אינו ראוי שלא יצא אל הפועל בזמן בב"ת, וכן הביא הרש"ט כאן בסוף הקדמה זו בשם ארסטו: **והנה יסכים הפירוש הזה במה שהשתמש בו הרב בזאת ההקדמה בפרק א' מח"ב מהמורה.** והוא שם במופת הרביעי; והנה מש"כ שהפירוש הזה יסכים לא בא לאפוקי שלפירוש הנרבוני לא יסכים לדברי הרב במה שהשתמש בו, שז"א, כי באמת גם לדברי הנרבוני יסכים, כמו שהביאו הרש"ט כאן ונביא פירושו בסמוך, וכן לפירוש האפודי והרש"ט, כי כולם הולכים בסגנון אחד בעיקר הפירוש של הקדמה זו, רק בא לאפוקי הפירוש הראשון שזכר, לפרש אומרו שיתכן בעת מה שלא ימצא בפועל, היינו שלא יצא לפועל, ופירוש זה אף שכבר דחה אותו רמז עליו שנית שהפירוש ההוא לא יסכים במה שהשתמש בו הרב:

[א] **אמר** המפרש הנה הרש"ט הביא כאן את כל דברי הנרבוני באריכות הרבה, ולפי שלשונו קשה מאד, ובעמל רב עמדתי על פירושו, ע"כ אמרתי להביאו כאן בלשונו, ולבארו כל דבור ודבור בפני עצמו, ובמקומות מעטים אוסיף איזו מלים בלשונו למען לא אצטרך להאריך בפירושו; זה לשון הרש"ט, החכם ר' משה הנרבוני אמר דע כי **האפשרי יאמר על המקבל ועל המקובל.** והרצון בו שיאמר על המקבל דהיינו זה הנער אפשר שיהי' חכם, ועל המקובל דהיינו החכמה היא אפשרית שתקובל בלב הנער, כי איננה מהדברים הנמנעים ולא מהמחויבים; ואמר עוד, **ואשר נאמר על נושא** והוא אשר בכח לדבר, יקבילהו הנמנע, כי הנמנע אין לו נושא והוא ההעדר הגמור, וזה המקבל הוא נמצא בעצמו, וגם מצדו הוא הכחניות אשר הוא מציאות מה; ואשר יאמר על המקובל והוא אשר בכח בנפשו, כמו הלמידה **שהוא אפשרות בעצמה.** יקבילהו ההכרחי, כי הוא הנעדר בעצמו בשלוח עכ"ל, יבאר בזה כי יש הבדל בין האפשרות אשר במקבל ובין האפשרות אשר במקובל, כי האפשרות אשר במקבל הוא בנושא דהיינו הנער וכדומה, וענין האפשרות הזאת הוא שיש בו כח לאיזה דבר להוציאו אל הפועל, והמקביל שלו הוא הנמנע, כאשר נבאר בסמוך, אבל האפשרות אשר במקובל והיא החכמה שאפשר שתקובל בלב הנער, האפשרות הזאת איננה נמצאת באיזה חומר נושא, כי הוא רק ענין ציורי לבד, שאנו מציירים בנפשנו שהחכמה הנעדרה מלב הנער איננה נעדרה בהכרח כי אם היא אפשרות שתקובל בו, א"כ נושא האפשרות של החכמה הוא ההעדר דהיינו מה שהיא נעדרה מן הנער, ואין ההעדר יכול להיות נושא, ע"כ הוא רק ענין ציוריי בלבד, וא"כ הוא **אפשרות בעצמה**, כלומר בלא נושא, ומקביל שלה הוא ההכרחי. ועתה נבאר מה שאמר שאפשרות הראשון יקבילהו הנמנע כו' ואפשרות השני המקביל שלו הוא ההכרחי כו', הכונה בזה כי האפשרות אשר בנושא, באשר הנושא הוא דבר נמצא בפועל וגם הכחניות שבו הוא ג"כ מציאות מה אלא שלא נגמר להיות בפועל א"כ כבר יש להדבר התחלה א"כ האפשרות הזאת באה לצייר **שאין הדבר נמנע**, רק אפשר להיות, יען שכבר יש לו התחלה, וע"כ אמר **שמקבילו הוא נמנע**, שהאפשרות היא באה להוציא מן המקביל שלה, ואומרת שאינו נמנע רק אפשר; אבל האפשרות השני שלא נמצא במציאות הוא בא לצייר להיפך, **שאין הדבר מוכרח שיהיה**, יען שעדיין איננו עוד והוא נעדר, **רק אפשר שיהיה**, וע"כ אמר **שמקבילה הוא ההכרחי**, שהאפשרות באה להוציא מן המקביל שלה ואומרת שאיננו מוכרח רק אפשר *), והכונה בקצרה, כי הראשון שהוא נמצא בפועל הוא אפשר שיהיה, והשני שהוא רק העדר הוא אפשר שלא יהיה, וז"ש כי הראשון יקבילו הנמנע יען כי הנמנע אין לו נושא והוא העדר גמור, אבל זה המקבל כיון שיש לו נושא וגם הכח בעצמו הוא מציאות מה והוא התחלה לדבר, ע"כ יקבילהו הנמנע שהוא בא להוציא שאין הדבר נמנע, אבל האפשרות שיאמר על המקובל כמו הלמידה שהוא האפשרות בעצמה כלומר בלבדו בלא נושא, יקבילה ההכרחי שבא להורות שאיננו מוכרח יען שעדיין הוא בהעדר, כי הוא הנעדר בעצמו בשלוח, ר"ל כי האפשרות הזה הוא הנעדר בעצמו שאין לו נושא כלל, ואמר שהוא נעדר **בשלוח**, שאיננו העדר גמור כמו הנמנע שאמר לעיל שהוא ההעדר הגמור, אבל האפשרות שבמקובל איננו העדר גמור כי עכ"פ יש בו אפשרות אבל עדיין איננו נמצא כלל, ע"כ הוא רק העדר בשלוח דהיינו סתם העדר:

(ב) **ואמר** עוד, והנושא לצורה האוירית הוא המקבל, והצורה האוירית הוא המקובל עכ"ל, הוצרך להביא בזה עוד משל שני על המקבל והמקובל, כי המשל הראשון מהנער והחכמה הביא רק למשל בעלמא, כי החכמה היא מקרה בהנער, ועיקר הענין של הקדמה זו הוא מדבר על החומר והצורה שהם עיקר העמדת הגשם, כדלעיל בהקדמה כ"ב, ע"כ הביא עוד מהחומר והצורה ואמר שהחומר הנושא לצורה האוירית הוא המקבל, והצורה האוירית הוא המקובל: **ואמר עוד**, ואשר באפשרות יקבילהו הנמנע, אינו יוצא לפועל מהאפשרות מצד מה, הוא יוצא לפועל מן הענין ההוא כאשר יצא לפועל יסולק ממנו האפשרות עכ"ל, יאמר כי האפשרות אשר יקבילהו הנמנע

*) **הערה:** בחילוק הזה שבין האפשר שבא לאפוקי שאינו נמנע רק אפשר, ובין האפשר שבא לאפוקי שאינו הכרחי רק אפשר, כתבתי למעלה בקונט' נר מצוה (ענף ג') להשיג על הגאון מחלית השקל מה שפירש דברי הר"ן שכ' בלשון אפשר לתרץ ע"ש.

הנמנע דהיינו האפשרות אשר בהמקבל אף לאחר שהוא יוצא מן הכח אל הפועל, מ"מ איננו יוצא מן הכח אל הפועל לגמרי, באופן שלא נשאר בו עוד אפשרות, כי עדיין נשאר בו טבע האפשרות, ומה שיצא אל הפועל הוא רק מן הענין ההוא הפרטיי שיצא אל הפועל, שאחר שיצא אל הפועל בענין זה יסולק ממנו האפשרות בענין זה בלבד, אבל עדיין נשאר בו טבע האפשרות לענינים אחרים, למשל, החומר הנושא את הצורה הוא המקבל ויש לו אפשרות לקבל צורת האויר, ואחר שקבל צורת האויר יצא האפשרות הזאת מן הכח אל הפועל ולא נשאר לו עוד האפשרות הזאת לקבל צורת האויר כי כבר יצאה אל הפועל, עדיין נשאר בהחומר אפשרות אחר, והוא, שהרי ידוע שהחומר הוא פושט צורה ולובש צורה אחרת, והאויר יוכל להיות אש וז"ש הנרבוני והמשל בזה כי האש אפשר שישוב מים, וכשישוב מים יסולק ממנו זה האפשרות המים ויתואר באפשרות אחר עכ"ל. והנה כונתו לבאר בזה **שטבע האפשרות הדבוק בהמקבל והוא החומר לא יתפרד ממנו לעולם**. כי מה שהוא יוצא מן הכח אל הפועל הוא רק לענין אותן הפרט בלבד, ותמיד נשאר בו אפשרות, וא"כ מבואר מזה כי טבע ההעדר דבוק בהנושא האפשרות לעולם, כי האפשרות הוא העדר הדבר בפועל, וכבר באר זה הרמב"ם בעצמו בארוכה לקמן במורה (פרק ה' מה"ג) כי ההעדר דבוק בהחומר ולא בהצורה, באשר הוא פושט צורה ולובש צורה, וכל השתנות והפסד והסרון הכל הוא מפני החומר עכ"ל המורה; **ואמר עוד**, והנושא לזה האפשרות אשר בו ההתחלה, והוא המקבל, **הוא הנושא אשר יעתק מן המציאות בכח אל המציאות בפועל**, כי הוא נמצא בעצמו והוא אשר ישוב ממה שהוא בכח אל מה שהוא בפועל לא המקובל מצד עצמו עכ"ל, עוד יבאר ההבדל בין האפשרות הללו, ואמר כי השנוי של היציאה מן הכח אל הפועל הוא רק בהאפשרות של המקבל, כי הוא המקבל נושא האפשרות יעתק מן המציאות בכח אל המציאות בפועל, כי המקבל הוא נמצא במציאות וכן הכחניות שבו הוא ג"כ מציאות ע"כ שייך בו השנוי והעתק מן המציאות בכח אל המציאות בפועל, לא המקובל מצד עצמו, כי אף שגם האפשרות של המקובל היא ג"כ יוצאת מהאפשרות אל הפועל, אך באמת אין זה מצד עצמות המקובל כי אם מצד המקבל, כי בהמקובל לא שייך יציאה מן האפשרות אל הפועל, כי האפשרות של המקובל הוא רק העדר, אין בו כחניות כלל ואיך שייך בהעדר שיצא אל הפועל, כי מן ההעדר לא יתהוה מציאות, אלא ודאי שמה שהחכמה יצאה מן האפשרות אל הפועל הוא מצד המקבל, **וזה שאמר הנרבוני עוד**, וזה יבואר מצד האפשרי, כי האפשרי הוא הנעדר אשר יתכן שימצא ושלא ימצא, הנה א"כ האפשר הוא סוג הנעדר, וזה הנעדר שהאפשרי הוא בנפשו ובעצמותו [פי' לא בנושא ובהתחלה] והוא המקובל, איננו אפשרי כזה אשר יתכן שיצא אל המציאות מצד מה שהוא בכח, כמו ענין האפשרות שבנושא, ואיך יתהוה הנעדר, כי ישוב ההעדר אל המציאות, אבל מצד שהוא נמצא [פי' כי מה שהדבר יוצא מן ההעדר אל המציאות אין זה מצד ההעדר רק מצד הכח שהוא נמצא, אבל בהעדר גמור לא שייך שיתהוה וישוב מציאות] והמשל בזה כי החכמה היא אפשר שתמצא בהנער מצד שהנער נמצא [א"כ אפשרות של החכמה לצאת אל הפועל תלויה באפשרות של המקבל שהוא נמצא] אבל אם לא ימצא הנושא לא יהיה הדבר אפשרי עכ"ל. והנה באור דבריו שאמר, כי האפשרי הוא הנעדר אשר יתכן שימצא ושלא ימצא, א"כ האפשר היא סוג הנעדר, כונתו שיש שני מיני העדר, א', העדר הגמור והוא הנמנע, והעדר ב' הוא אשר איננו נמנע כי יתכן שימצא ושלא ימצא, והוא האפשר אשר במקובל, וא"כ האפשר הוא מסוג הנעדר, כי אף שאינו ממין הנעדר הגמור, עכ"פ הוא מסוגו, **והתבאר בזה, כי השנוי של היציאה מן הכח אל הפועל הוא רק מצד המקבל והוא החומר, ולא מצד הצורה שהוא המקובל**:

(ג) **הנה** האפשר יאמר בכלל על ב' מינים, על המקבל והוא הנושא המעמיד, והוא החומר הראשון אשר הוא בכח אל הצורה, וכמו כן הגשם אשר הוא בכח אל המקרים, והראשון ימצא בכח לדבר אחד, [נ"ל לדבר אחר] והוא בכח בקצת ובקשור, והב' יקרא בכח מצד עצמו ובשלוח, כי החומר הוא נושא להעדר עכ"ל, ר"ל **אחר כל החקירות הקודמות התבאר לנו** כי האפשרות שיאמר על המקבל ועל המקובל הם באמת שני מינים שונים זה מזה, המין הראשון הוא על המקבל והוא הנושא המעמיד את הגשם, והוא החומר הראשון ההיולי כמבואר לעיל בהקדמה הכ"ב, שהחומר הזה הוא בכח אל הצורה שיש לו כח לקבל צורה ולהיות גשם בפועל, וכן הגשם השלם הוא בכח אל המקרים שיש לו כח לקבל מקרים; והנה המין הראשון הזה הוא נמצא בכח לדבר אחר, ר"ל שהוא יש לו מציאות בעצמו, ומה שהוא בכח הוא רק לזולתו, שיש לו כח לקבל את זולתו, דהיינו החומר יש לו כח לקבל הצורה, והגשם יש לו כח לקבל המקרים, והוא בכח בקצת ובקשור ר"ל והכח הזה הוא רק קצת **מן הנושא**, שהוא רק איזה חלק ממנו שהרי הנושא בעצמו הוא נמצא בפועל, והכח שבו הוא רק קצת חלק ממנו, וגם הכח הזה הוא **בקשור עם הנושא הנמצא בפועל**; המין הב' של האפשרות יאמר על המקובל, הוא יקרא **בכח מצד עצמו**, ר"ל כי אין לו נושא נמצא בפועל, רק הוא כח בלבד, **ובשלוח**, ר"ל שגם מה שהוא נקרא כח ג"כ איננו מדויק כי איננו בקשור עם הנושא כי נושא האפשרות הזאת הוא העדר וההעדר אי אפשר שיהיה נושא להכח כי ההעדר איננו כלום, עכ"ז איננו קוראים את האפשרות הזאת כח **בשלוח, כי החומר הוא נושא להעדר**, ר"ל כי מה שיש בהחומר כח לפשוט צורה וללבוש צורה אחרת היא מצד ההעדר שקשור בו שאין זה העדר

גמור

גמור רק הוא מסוג ההעדר כמבואר לעיל, ומצד זה ההעדר הקשור בהמקבל שהוא הנושא יקרא גם האפשרות של המקובל בשם כח באשר יש לו התלות עם המקבל והוא החומר שהוא נושא ההעדר, כן נלענ"ד באור אומרו והוא בכח בקצת ובקשור כו' עד כי החומר הוא נושא להעדר, שקיצר בזה ביותר:

(ד) **הנה** הרב כשאמר כי כל מה שהוא בכח, יראה בו כמו שכתבתי בפירוש הראשון והוא הנאמר על המקבל, ויש בעצמו קצת אפשרות, כי המין הב' והוא המקובל לא יאמר בו קצת אפשרות, כי הוא הנמצא המוחלט, אבל יאמר בו קצת אפשרות על הנמצא בעצמו, כמו האויר כי הוא אפשרי להיות אש, ויש בו קצת אפשרות על הנמצא בעצמו, והוא אפשרי לדבר מה זולתו עכ"ל, **עתה הוא בא לפרש את לשון הרב המורה בהקדמה זו**. ואמר, כי מ"ש הרב **כי כל מה שהוא בכח**, כונתו הוא על הנושא הנמצא בפועל ומ"ש **שהוא בכח** ר"ל שהוא בכח לדבר אחר, וע"כ אמר הרב **ויש בעצמו קצת אפשרות** שלשון ויש בעצמו קאי על הנושא הנמצא בפועל יש בו קצת אפשרות לדבר אחר, כי אין לפרש מ"ש הרב כל מה שהוא בכח על המין הב' והוא המקובל כי על המקובל לא יאמר הלשון בו קצת אפשרות, כי הוא בנמצא המוחלט, ר"ל כי המקובל הוא נמצא מוחלט אין בו השתנות כלל מצד עצמו, למשל, החכמה היוצאת מן הכח אל הפועל אין השנוי של היציאה מן הכח אל הפועל מצד החכמה כי היא אין בה שנוי רק היציאה מן הכח אל הפועל הוא מצד המקבל כמו שכתב לעיל (אות ב' בסופו) כי הנושא הוא אשר יעתק מן המציאות בכח אל המציאות בפועל כי הוא נמצא בעצמו לא המקובל מצד עצמו, א"כ לא יתכן לומר שיש בו קצת אפשרות, אבל הלשון בו קצת אפשר יאמר רק על דבר שהוא נמצא בעצמו, למשל, כמו האויר שהוא הנמצא בפועל והוא אפשרי להיות אש, בו שייך לומר שיש בו קצת אפשרות, לפי שהוא נמצא בעצמו ואפשרי להיות דבר זולתו; ואמר עוד, והעד על זה נשוא הגזרה, שאמר **יתכן בעת אחת שלא ימצא בפועל**. כי איך יאמר זה על המקובל, והמקובל בלתי נמצא בפועל אחר שהיה בכח עכ"ל, ר"ל והראיה לדברינו שלא יתכן לפרש מ"ש הרב כי כל מה שבכח היינו על כח של המקובל שהוא רק כח לבד ואין בו דבר במציאות שאם היה הרב מדבר עליו לא היה שייך לומר עליו שיתכן בעת אחת שלא ימצא בפועל הלא הכח הזה של המקובל הוא עדיין בלתי נמצא בפועל אחרי שהוא רק בכח לבד ואיך יתכן לומר עליו שיתכן שבעת אחת לא ימצא בפועל דמשמע שהוא מדבר על דבר שכבר נמצא ואמר שיתכן שתבא עת אחת שלא ימצא ויעדר, ועל הכח של המקובל שהוא רק כח לבד היה צריך לומר יתכן שלא יצא בפועל אבל לשון עת **אחת** ולשון **שלא ימצא** הוא קשה; ואמר עוד, אבל אמר זה על המקבל שהוא נמצא בפועל והוא בכח אל משיג מה, ואמר [אחר] שהוא בכח אל דבר מה והוא בנפשו, יתכן שלא ימצא ויעדר עכ"ל ר"ל אבל לפירושנו שהרב מדבר על המקבל שהוא נושא הכח שהוא נמצא בפועל הוא נכון, שאמר שהמקבל הזה אף שהוא נמצא בפועל, אך מאחר שיש בו כחניות אל דבר מה זולתו, והכח הזה הוא קשור בנפשו ובטבעו, ע"כ דבר זה גורם לו שגם הוא הנושא בעצמו לא ימצא ויעדר כמו שמפרש אח"כ; **ואמר עוד**. הנה אמרו כי כל מה שהוא בכח, יראה לדבר, ויש בעצמו קצת אפשרות, ר"ל שיש בעצמו איזה דבר בכח והוא אפשרי אליו, ואם הוא נמצא בפועל שלם ונמצא בעצמותו [עכ"ז], יתכן בעת אחת שלא ימצא הוא בעצמו בפועל, אחר שבו קצת אפשרות אל איזה דבר הנה מטבעו ההעדר, והכח אמנם השיגו אל איזה דבר אמנם השיגו מצד ההעדר המשולא אשר בטבעו, לכן יתכן איזו עת שיעדר בעצמו, עכ"ל, **עתה הוא חוזר ומפרש דברי המורה בקצרה**. ואמר, הנה אמרו **כי כל מה שהוא בכח** ר"ל שהוא בכח לדבר אחר זולתו אבל הוא בעצמו נמצא בפועל, **ויש בעצמו קצת אפשרות** ר"ל שהכח הזה הוא בעצמו של הנושא ובטבעו, והנושא בעצמו הוא אפשרות והתחלה להדבר זולתו, ע"כ אף שהנושא בעצמו הוא נמצא בפועל שלם ויפה, בלא שום חסרון במציאותו, עכ"ז **יתכן בעת אחת שיעדר ממציאותו**. דכיון שיש בו התחלה ואפשרות לדבר זולתו א"כ בהכרח יש בטבעו העדר, יען כי הכח שבו להשיג איזה דבר הוא מצד ההעדר המשולא אשר בטבעו, ככר בארנו מה הוא העדר המשולא, וההעדר המשולא אשר בטבעו, הוא הסבה להויה של הדבר זולתו, וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ה מה"ג) הנ"ל, כי מצד ההעדר הקשור בחומר הוא פושט צורה ולובש צורה, וכיון שההעדר הוא קשור בטבע הנושא, יתכן בעת אחת שהנושא הזה יעדר; **והנה בארנו בזה בע"ה כל דברי הנרבוני שהביא הרש"ט לא חסרנו דבר ולא חצי דבר**; אמנם איך יתחייב מ"ש שאחר שההעדר המשולא קשור בטבעו, יתחייב שתבא עת שיעדר ממציאותו, הלא אנחנו רואים כי טבע ההעדר המשולא הוא רק לפשוט צורה וללבוש צורה אחרת, ככר בארנו זה לעיל בדברי המחבר; והנה ככר כתבתי לעיל בסוף דברי המחבר שבעיקר הפירוש של הקדמה זו כל המפרשים שוים, ורק ששונים המה בבאור המלות שאמר הרב ויש בעצמו אפשרות אחת, כי לפירוש הנרבוני הכונה בזה שהוא בא לפרש את דבריו שהכח שבו הוא קשור בעצמותו, כי מטעם זה יתחייב שיתכן בעת אחת שיעדר, ולפירוש המחבר הכונה בזה שהוא בא לאפוקי שאין האפשרות נתלה בדבר חוץ, כי אם נמצא בעצמותו, וכן לפירוש האפודי והרש"ט כל אחד לפי דרכו:

פרק

פרק כד בבאור ההקדמה הכ"ד האומרת שכל מי שהוא בכח דבר א'. הוא בעל חומר בהכרח. כי האפשרות הוא בחומר לעולם: ההקדמה הזאת מבוארת בעצמה. עם מה שקדם, וזה, שמה שהוא בכה דבר א'. יתהייב שיהיה נושא הכח. וישאר עם האחר: ואם לא. לא היה הוא דבר אחר. ומה שזה דרכו הוא החומר. שהצורה איננה בכח להיות דבר אחר. ולזה יתאמת שהאפשרות הוא בחמר לעולם: ואולם צריך שנתעורר כי למה שהאפשרות. אם שיאמר בנושא הנמצא. כאלו תאמר שחומר הנהשת אפשר שיהיה זנגבר. ואם שיאמר בנושא הנעדר. כאלו תאמר הזנגבר אפשר שיחול בחומר הנהשת. הנה הכוונה בזה האפשרות אשר בנמצא:

פרק כה בבאור ההקדמה הכ"א האומרת שהתחלות העצם המורכב האישי. החומר. והצורה. ואי אפשר מבלתי פועל. ר"ל מניע הניע הנושא. עד אשר הכינו לקבל הצורה. והוא המניע הקרוב המכין להומר איש מה. יהויב מזה העיון. בתנועה. ובמניע. ובמתנועע. וככר התבאר כל זה מה שהויב לבארו: ויסוד דברי ארסטו. כי החמר לא יניע עצמותו. וזאת היא ההקדמה הגדולה. המביאה לחקור מהמניע הראשון. ההקדמה

הזאת

אוצר חיים

פרק כד בבאור ההקדמה הכ"ד האומרת שכל מי שהוא בכח דבר אחד הוא בעל חומר בהכרח, כי האפשרות הוא בחומר לעולם; ההקדמה הזאת מבוארת בעצמה עם מה שקדם, בהקדמה הכ"ג, וזה, שמה שהוא בכח דבר אחר יתחייב שיהיה נושא הכח וישאר עם האחר. אולי צ"ל שיהיה נושא הכח משתנה, וישאר עם האחר, ור"ל שכאשר הכח שבנושא יצא אל הפועל אז הנושא יעזב את מהותו הקודם בהיותו רק נושא לכח, וידבק עם מה שנעשה אחר כך בפועל, ואם לא, ר"ל ואם לא היה הנושא הזה משתנה לא היה נושא הכח יכול להיות דבר אחר בפועל, ומה שזה דרכו ר"ל שהוא משתנה מדבר אל דבר, הוא חומר, שהצורה אינה בכח להשתנות ולהיות דבר אחר. ואולם צריך שנתעורר כי לפי שהאפשרות כו'. ר"ל שיש שני מיני אפשרות, א', האפשרות אשר במקבל, וזה האפשרות הוא בנושא הנמצא דהיינו שהנושא יש לו מציאות, ב', ויש אפשרות אחר והוא האפשרות אשר במקובל. וזה האפשר אין לו נושא נמצא רק נושא נעדר, וכבר בארנו ענין שני מיני האפשרות הללו לעיל, בפרק הקודם בדברי הנרבוני, למשל, זה הנער אפשר שיהיה חכם וזה האפשרות הוא בהמקבל, והוא בנושא הנמצא דהיינו בהנער, והאפשרות אשר במקובל הוא כאשר תאמר החכמה היא אפשרית שתקובל בלב הנער, וזה האפשרות של החכמה אינה נמצאת באיזה חומר נושא, רק בנושא נעדר שאנו אומרים שהחכמה הנעדרה מן הלב איננה נעדרת ממנו בהכרח, כי אם אפשרית שתקובל בו, א"כ נושא האפשרות של החכמה הוא ההעדר של החכמה מלב הנער, והנה המחבר באר דבר זה במשל אחר, והענין הוא אחד, ואמר כי האפשרות אשר בנושא הנמצא הוא כאלו תאמר שחומר הנחושת אפשר שיהיה זנגבר, והאפשרות אשר בנושא הנעדר הוא כאלו תאמר שהזנגבר אפשר שיחול בחומר הנחושת, ור"ל שצורת הזנגבר הנעדרה מחומר הנחושת אפשר שתחול בחומר הנחושת. והנה הכונה בזה לפרש שמה שאמר הרב בהקדמה זו שהאפשרות הוא בחומר לעולם, הוא מדבר על האפשרות אשר בנושא הנמצא, אבל בנושא הנעדר הוא מבואר שזה אינו, כי ההעדר אינו חומר:

פרק כה בבאור ההקדמה הכ"ה האומרת שהתחלות העצם המורכב האישי החומר והצורה, ואי אפשר מבלתי פועל, ר"ל מניע הניע הנושא עד שהכינו לקבל הצורה ההיא, והוא המניע הקרוב המכין חומר איש אחד, ויתחייב מכאן העיון בתנועה ובמניע ובמתנועע, וכבר התבאר בכל זה מה שראוי לבארו, ותורף דברי ארסטו החומר לא יניע עצמו, וזאת היא ההקדמה הגדולה המביאה לחקור על מציאות המניע הראשון עכ"ל המורה, והנה הרב המורה מסיים בזה וזה לשונו: ואלו החמש ועשרים הקדמות אשר הקדמתים לך, מהם, מה שהוא מבואר במעט התבוננות, והקדמות מופתיות מושכלות ראשונות, או קרוב מהם, במה שבארנו מסדורם, ומהם, מה שיצטרך למופתים והקדמות רבות, אלא שכבר התבארו כולם במופת אין ספק בו, קצתם בספר השמע ופירושיו, וקצתם בספר מה שאחר הטבע ופירושיו, וכבר הודעתיך שאין כונת המאמר הזה להעתיק ספר הפילוסופים בו, ולבאר הרחוקות שבהקדמות, אבל אזכיר ההקדמות הקרובות הצריך אליהם לפי ענינגו; ואחבר אל מה שקדם

מן

הזאת מבוארת בעצמה. כי להיות החומר. והצורה. בלתי נמצאים כל אחד בפני עצמו לבדו. ואנחנו נראה שהדבר יתהוה מדבר. ולא מאיזה דבר הזדמן. הוא מבואר שאי אפשר. בזולת נושא נשאר לעולם. יפשוט צורה וילבש צורה. ולכן היות התחלות איש העצם העצמיות. החומר. והצורה. ואם היה ההעדר הקודם מן ההתחלות הוא במקרה. אלא שלמה שהוא צריך בהכרח אל מניע יכין החומר לקבל הצורה המיוחדת. הוא מבואר שאי אפשר בזולת פועל. אלא שלמה שאינו מעצם הדבר. אינו נמנה בהתחלות. ואולם

אוצר חיים

מן ההקדמות, הקדמה אחת תחייב הקדמות, ויחשוב ארסטו שהיא אמתית ויותר ראויה מכל מה שיאמן, **ונתנה לו על דרך ההנחה והישוב**, עד שיתבאר מה שכוננו לבארו, **וההקדמה ההיא היא הששה ועשרים** כו' עכ"ל הרב המורה. הנה מש"כ המורה שהתחלת העצם המורכב האישי, החומר והצורה, דקדק לומר המורכב האישי, ר"ל המורכב הפרטי, שהוא מורכב מהומר **היולי וצורה מיוחדת**. למשל, הצומח הוא מורכב מחומר היולי וצורת הצומח, שהיא צורה מיוחדת לו, כי הדומם הוא מורכב מחומר היולי וצורת הדומם המיוחדת לו, ועל הצורה המיוחדת הזאת אמר הרב, שלהיות, למשל הצורה הצומחת איננה חלה על כל חומר שיזדמן, רק על החומר שהוא מוכן וראוי לקבל הצורה הצומחת המיוחדת לו, א"כ בהכרח כבר קבל החומר ההיולי איזה הכנה שיהיה מוכן לכך, והחומר ההיולי איננו יכול להכין את עצמו מעצמו, כמ"ש בשם ארסטו החומר לא יניע את עצמו, שזהו תורף דברי ארסטו ויסודו, וע"כ בהכרח צריך לזה פועל ומניע, שהניע הנושא עד שהכינו לקבל הצורה ההיא, והוא המניע הקרוב שהכין את החומר הפרטי של הצומח לקבל צורת הצומח, ועל הקדמה זו אמר הרב שהיא ההקדמה הגדולה המביאה לחקור על מציאות המניע הראשון, כי כשאנחנו רואים בעולם איזה דבר פרטי, המורכב **מחומר וצורה מיוחדת**. אנו מתחילים לחקור מי הכין את החומר הזה שיהיה יותר ראוי משאר החומרים של הדוממים לקבל צורה הצומחת, עד שאנו מגיעים בחקירתנו עד המניע הראשון, הנה בארתי לך בזה כל דברי הרב. ועתה אבאר לך הדקדוק שיש בדבריו, למה כתב הרב זה רק על המורכב האישי, שהוא מורכב מחומר היולי וצורה מיוחדת, ולמה לא אמר סתם שהתחלת העצם המורכב, החומר והצורה, יען כי על מה שהחומר ההיולי מורכב **עם הצורה הכוללת**, הבלתי מיוחדת לדבר פרטי, הנקראת **הצורה הגשמיית** (כמבואר לעיל בדברי המחבר סוף פרק י'), על זה לא אמר הרב בהקדמה זו הכ"ה שהיא מביאה לחקור על מציאות המניע הראשון, והטעם בזה אפרש לך אי"ה לקמן פרק כ"ט (אות ג', בד"ה אמר המפרש) כי שם מקומו. **ועתה** נבאר את דברי המחבר. **ההקדמה הזאת מבוארת בעצמה כי להיות החומר** והצורה בלתי נמצאים כל אחד בפני עצמו לבדו **ואנחנו נראה שהדבר יתהוה מדבר, ולא מאיזה דבר הזדמן**. באר בכאן שני דברים: א', שכל דבר יתהוה מדבר, ולא שיתהוה יש מאין, או אחר ההעדר הגמור, ב', שלא יתהוה מאיזה דבר שיזדמן, רק מדבר שהוא ראוי לכך, כמו שהעץ לא יתהוה מן האבן רק מן הגרעין הנזרע בארץ, שהגרעין הוא ראוי ומוכן לכך, וכן האפרוח לא יתהוה אלא מן הביצה, יען שחומר הביצה הוא ראוי שיתהוה ממנו האפרוח, על פי שני הדברים האלה אנו יודעים שני דברים, דהיינו, מן הראשון אנו יודעים שכל דבר הוא מורכב מחומר וצורה, דלא כדעת אחד מן הקדמונים שהביא לעיל (בפרק י') החומר שהגשם אין בו הרכבה כלל, אבל הוא אחד בעצמו ובגדרו, זה אינו, כי אי אפשר שיתהוה דבר מדבר אם היה הזרע שבארץ נפסד ונעדר לגמרי, וע"כ בהכרח שיש נושא שהוא אינו נפסד, רק נשאר לעולם, והוא פושט לו ולובש צורה, א"כ מבואר מזה שיש כאן הומר וצורה, וכמו שבאר כל זה בארוכה לעיל (שם). **ולכן היות התחלות איש העצם העצמיות החומר והצורה** ר"ל התחלות העצמיות של איש העצם, הם ההומר והצורה. **ואם היה ההעדר הקודם מן התחלות הוא במקרה**. כבר באר זה המורה (בפרק י"ז מח"א) זה לשונו: כי התחלות הנמצאות ההוות ונפסדות שלשה, ההומר והצורה וההעדר המיוחד, אשר הוא מחובר להומר לעולם, ולולא התחברות ההעדר להומר לא הגיעה אליו הצורה, ומזה הצד היה ההעדר מן ההתחלות, ועם הגיע הצורה יסור ההעדר ההוא, כלומר העדר הצורה ההיא המגעת, ויחובר אליו העדר אחר וכן לעולם עכ"ל, [וזה שכתב ג"כ הנרבוני שהבאתי לעיל בפרק הקודם אות ב'], ופירש הרש"ט שמתנאי ההויה שיהיה לא נמצא קודם, כי הנמצא השלם לא יתהוה, ובזה הצד היה ההעדר מן ההתחלות אבל בעבור שאינו נשאר אחר התהוות הצורה ע"כ הוא רק סבה במקרה, וזה שאמר המחבר שהתחלות העצמיות של איש העצם הם רק שנים החומר והצורה, כי ההעדר אינו התחלה עצמיית רק במקרה, כי ההעדר לא נשאר בעצמות ההויה: **אלא שלפי שהוא צריך בהכרח אל מניע יכין החומר כו'**. ר"ל ומהדבר השני שאמרנו, שהדבר לא יתהוה מאיזה דבר שיזדמן, רק ע"פ הכנת החומר שיהיה ראוי

ראוי

ואולם למה שאין המלט ממנו . למה שהחומר לא יניע עצמותו . והיה המניע מניע בעצמותו למתנועע בתנועה . הוא מבואר שהעיון במניע. מביא אל העיון בתנועה ובמתנועע :

פרק כו בהקדמה הכ"ו אשר נתנה הרב על דרך הנחה. והיא האומרת . שהזמן . והתנועה. נצחיים תמידיים נמצאים בפעל . והנה בהקדמה הזאת סברות לקדמונים שאפיקורוס וסיעתו היה אומר . שהם נצחיים בזולת עלה קודמת. ואין הדבור עם אלו . כי יתבאר בקלות מכח ההקדמות הנזכרות בטול זה הדעת . אבל ארסטו יראה שהזמן והתנועה נצחיים עלולים. ומחויבים . כהתחייב העלול מן העלה . וגם בסברא זו נתהלפו האחרונים. כמו שיבא בג"ה . ואמנם נניחה בכאן הנחה . ולא ראינו לזכור טענת ארסטו במקום הזה לפי שהונחה על צד ההנחה לבד עד שיתבאר האמת במאמר הג' בג"ה :

פרק כז בבאור המופת הראשון שיסד הרב בהקדמות אלו וסדרו כך : לפי שהוא מחויב בהומר הזה ההוה הנפסד . שיש לו מניע. כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ה :

אוצר חיים

וכשיבוקש

ראוי לקבל הצורה ההיא, מבואר מזה דבר שני שהוא צריך בהכרח אל מניע ופועל אשר יכין את החומר לקבל הצורה ההיא המיוחדת ואי אפשר בזולת פועל. וזאת היא ההקדמה הגדולה המביאה לחקור מהמניע הראשון. אלא שלפי שאינו מעצם הדבר אינו נמנה בהתחלות. ר"ל ומה שאמרנו שההתחלות הם רק החומר והצורה, ולא חשבנו גם את הסבה הפועלת, הוא לפי שאינו מעצם הדבר, ר"ל שאף שהסבה הפועלת אינה סבה במקרה להויה, כמו ההעדר שהוא רק סבה במקרה, עכ"ז אינו נמנה בהתחלות, לפי שאינו מעצמות הדבר, כי אם מחוצה לו. אולם לפי שאין המלט ממנו. ר"ל לפי שבהכרח המכין את החומר ומניעו להיות ראוי לקבל הצורה, הוא איזה פועל ומניע, לפי שהחומר לא יניע את עצמו. ולהיות המניע מניע בעצמותו למתנועע בתנועה. ר"ל א"כ יש כאן ג' דברים, מניע, ומתנועע, ותנועה, א"כ הוא מבואר שהעיון בהמניע מביא אל העיון גם בשני הדברים האחרים והם התנועה והמתנועע, ור"ל כי כל תנועה יצטרך אל מניע ומתנועע, ולפי שהמניע גם הוא מתנועע בעת הניעו, ע"כ צריך הוא למניע זולתו, וכמו שקדם כל זה בהקדמה הי"ז, וא"א שילכו לבב"ת, וכתב המורה וכבר התבאר כל זה מה שהוייב לבארו, דהיינו בכל ההקדמות שקדמו :

פרק כו בהקדמה הכ"ו אשר נתנה הרב לארסטו על דרך ההנחה, והיא האומרת שהזמן והתנועה הם נצחיים תמידיים נמצאים בפועל, ולזה יתחייב אצלו בהכרח לפי זאת ההקדמה שיש גשם מתנועע תנועה נצחית נמצאת בפועל, והוא הגשם החמישי, ולזה יאמר שהשמים לא הווים ולא נפסדים כו' עכ"ל המורה; והנה בהקדמה הזאת האומרת שהעולם קדמון יש בזה סברות שונות להפילוסופים הקדמונים, כי הפילוסוף עפיקור וסיעתו היו אומרים שהם נצחיים בזולת עלה קודמת ר"ל שאינו מודה ג"כ במציאות עלה ראשונה דהיינו במציאות ה', שהיה אומר שהעולם נפל במקרה ושהיה מעצמו בלא סבה, ואין הדבור בהקדמה זו עם אלו, כי בטול דעת עפיקור יתבאר בקלות מכח כל ההקדמות הנזכרות ר"ל שמהן יתבאר מציאות ה' ועלה ראשונה אף לדעת מאמיני הקדמות, ועיין במורה (בתחלת פרק כ' מה"ב) שארסטו ביטל את דעתו בתכלית הביטול, ואנחנו מדברים בהקדמה זו על קדמות העולם לפי דעת ארסטו, כי הוא יראה שהזמן והתנועה המה נצחיים עלולים. ר"ל שיש להם עלה וסבה ראשונה, רק שהוא סובר שהם מחוייבים כמו התחייב העלול מן העלה, וע"כ גם המה נצחיים כנצחיות העלה שלהם, וגם בסברה זו יש חלופי דעות בין האחרונים, והנה אין אנחנו מודים לארסטו בזה, ואמנם נניחה בכאן רק בדרך הנחה, כדי לברר בזה מופת על מציאות ה' ואחדותו והרחקת הגשמות גם לפי דעת הפילוסוף, ואמר הרב ר' חסדאי המחבר ולא ראינו לבאר כאן טענות ארסטו במה שהוא מוכיח נצחיות הזמן והתנועה, ומזה יחייב קדמות הגלגלים, כדרכנו בכל הכלל הזה, לבאר תחלה את ההקדמות כפי מה שבאו מבוארות בדברי הפילוסופים, ואח"כ בכלל הב' לחקור על אמתתן, לפי שהקדמה זו הונחה כאן רק על צד ההנחה לבד, ע"כ הנחנוה עתה בלא באור טענת ארסטו, עד שיתבאר האמת במאמר השלישי בע"ה, כי שם נדבר באמונת החדוש ונזכיר את כל טענת ארסטו וכל דעות מאמיני הקדמות בבאור, ושם נבאר את הבטולים שיש על דבריהם, ונעמיד את האמת על מכונה כי העולם הוא מחודש; והנה המחבר העמיק והרחיב שם הדבור בזה מאד, מחזיק כלל גדול עם הרבה פרקים, כגודל הכלל הראשון הזה, וכבר כתבנו שם גם את באורנו עליו בשלמות בע"ה:

פרק כז בבאור המופת הראשון שיסד הרב בהקדמות אלו וסדרו כך. לפי שהוא מחויב בהומר הזה ההוה והנפסד שיש לו מניע, כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ה. שצריך מניע שיניע ויכין

את

וכשיבוקש המניע מה הניעו. ובאי זה מין היה מן התנועה. אשר התבאר בהקדמה הד' היותו בד' מאמרות. הנה לא ילך אל בלתי תכלית. כמו שהתבאר בהקדמה הג': ואין ספק שיכלה אל תנועת ההעתק. אשר היא הקודמת שבתנועות. כמו שהתבאר בהקדמה הי"ד. אשר סבתה תנועת הגלגל. ואליה יכלו כל אלו התנועות. וכאשר נבקש לה מניע. אין המלט משיהיה המניע בו. אם לא. ואם הוא בו. אין המלט משיהיה כח מתפשט בו. ומתחלק בהחלקו. כחום באש. ואם שלא יהיה מתחלק בהחלקו. כנפש והשכל. וזאת החלוקה הכרחית. ואם אין המניע בו. אין המלט משיהיה גשם. או נבדל. וזאת החלוקה הכרחית גם כן. ואם הוא נמנע שיהיה המניע הג' הראשונים. יחויב בהכרח שיהיה הרביעי. והוא שיהי' נבדל. ואולם איך יתבאר זה. הנה ממה שיאמר. לא יתכן שיהי' המניע כח בו. אם שלא יהי' כח בו מתחלק בהחלק, למה שיהי' הגלגל גשם והוא ב"ת. כמו שהתבאר בהקדמה הא'. וכחו אם כן ב"ת. כמו שהתבאר בהקדמה הי"ב. ולזה היה נמנע שתהיה תנועתו נצחית

אוצר חיים

את החומר שיהיה ראוי לקבל זאת הצורה. וכשיבוקש המניע הקרוב מה הניעו. ר"ל מי הוא המניע שהניע את המניע הקרוב, יתחייב בהכרח שיהיה לו מניע אחר, אם שהמניע האחר הוא ג"כ ממין המניע הקרוב או ממין אחר כמו שהתבאר בהקדמה הד', שהתנועה תמצא בד' מאמרות דהיינו תנועת ההויה וההפסד, ותנועת הכמה, והאיך, וההעתק ממקום למקום, שהם ד' מיני תנועות שונים. והנה אחר במבואר שכל מניע צריך למניע אחר שיניעהו, ודבר זה לא ילך אל בלתי תכלית כמו שהתבאר בהקדמה הג' שמציאות עלות ועלולים אין תכלית למספרם הוא שקר, א"כ אין ספק שתכלה אל תנועה אחת והיא תנועת ההעתק שהיא הקודמת שבתנועות כמו שהתבאר בהקדמה הי"ד, שההשתנות צריך שיקדם לו קריבת המשנה להמשתנה דהיינו תנועת ההעתק; וסבת תנועת ההעתק היא תנועת ההעתק של הגלגל, ואליה יכלו כל התנועות שבעולם התחתון, ודבר זה מבואר במורה כאן באריכות איך כל התנועות תגיענה לבסוף לתנועת הגלגל, וזה לשונו, כאלו אמרת שזאת האבן אשר התנועה הניעה המקל, והמקל הניעתהו היד, והיד הניעה המיתרים, והמיתרים הניעום העורקים, והעורקים הניעום העצבים, והעצבים הניעום החום הטבעי, והחום הטבעי הניעתהו הצורה אשר בו והוא המניע הראשון בלא ספק, והמניע ההוא חייבתו להניע עצה על דרך משל, והוא [שהתיעץ בנפשו] שיביא האבן ההיא ע"י הכאת המקל לה אל החור שבכותל כדי לסותמו עד שלא תכנוס לו ממנו הרוח הנושבת, ומניע הרוח ההוא ומוליך נשיבתה היא תנועת הגלגל *), וכן תמצא כל סבת הויה והפסד מגעת בסוף לתנועת הגלגל עכ"ל, ועיין מה שכתבתי לעיל (בפרק י"ז אות קטן א') להשיג על המפרש קרשקש כאן בהבנת דברי המורה:

נצחית

וכאשר נבקש להגלגל מניע [כפי מה שקדם בהקדמה הי"ז, כל"ל וכן הוא במורה] כמבואר בהקדמה הי"ז שכל מתנועע יש לו מניע זולתו בהכרח, ואי אפשר שיהיה המניע והמתנועע דבר אחד, ולא ימלט אם שיהיה המניע בו, או חוץ ממנו, ואם הוא בו לא ימלט משיהיה או כח מתפשט בו ומתחלק בהחלקו, כחום באש, ואם שלא יהיה מתחלק בהחלקו כנפש והשכל [כנזכר בהקדמה הי' והי"א, כל"ל, וכן הוא במורה] וזאת החלוקה הכרחית. ואם אין המניע בו לא ימלט משיהיה גשם או נבדל, וזאת החלוקה הכרחית ג"כ. וא"כ יש כאן ארבע חלוקות, וכאשר יתבאר שהוא נמנע שהיה המניע אחד מהג' חלוקות הראשונות יחוייב בהכרח שהיה הרביעי, והוא שיהיה נבדל. ואולם איך יתבאר זה. שא"א שיהיה מהג' הראשונות, הנה הוא מה שיאמר, כי לא יתכן שיהיה מניע כח בו, וזה, אם שלא יתכן שיהיה כח מתפשט בו ומתחלק בהחלקו, לפי שהגלגל הוא גשם והוא ב"ת כמו שהתבאר בהקדמה הא', [בלשון המורה והוא מניע אל תכלה, צ"ל והוא מניע אל תכלה] וא"כ גם כחו המתפשט בו ב"ת כמבואר בהקדמה י"ב [והטעם בזה הוא כיון שהכח מתחלק בהתחלק הגשם א"כ בהכרח הוא ג"כ ב"ת כמבואר בהקדמה הי"א, כל"ל, וכן הוא במורה] ולזה היה נמנע שיניע תנועה נצחיית ובלתי ב"ת כמבואר במה שהנחנו בדרך הנחה

*) בגמ' ברכות (פרק הרואה דף נ"ט). ועל הרוחות, מאי רוחות אמר אביי זעפא, ואמר אביי גמירא דזעפא בליליא לא הויא, והא קא חזינן דהוי? ההוא דאתחולי בימםא; בזה הראו חז"ל את ידיעתם בחכמת הטבע, כי כבר חקרו חכמי הטבע האחרונים על סבת הזעף והסערות הגדולות, ואמרו כי הוא בא מסבת שבאיזה מקום נלחץ האויר במקום צר, וכאשר יזרח עליו השמש, וטבע חום השמש להרחיב ולפשט כל דבר כנודע, ועי"כ נתפשט והתרחב האויר הנלחץ, ואז יפרוץ פרץ, ויצא ממקומו הצר בכח גדול אל מרחבי תבל; ולפ"ז יתחייב כי הזעף אי אפשר שיתהוה בלילה באין חום השמש, ובהכרח שהתחלת הזעף היא ביום, ע"י חום השמש, אך אחר שכבר התחיל להתפרץ ביום, הוא הולך וסוער גם בלילה והוא באור אמת ונכון בעז"ה.

נצחית ובלתי בעל תכלית. הפך מה שהתבאר בהקדמה הכ"ו. התבאר אם כן שאין המניע כח מתחלק בהחלקו. וכן יתבאר שאין המניע כח בו בלתי מתחלק, כנפש והשכל. וזה, שאם היה כן. היה המניע מתנועע במקרה. והנה התבאר בהקדמה השמינית. שהמתנועע במקרה ינוח בהכרח, ולזה יתחייב שיהי' המניע נח. והוא מחויב שינוח המתנועע בנוחו. אי אפשר אם כן בתנועת הגלגל שתהיה נצחית. הפך מה שהונח בהקדמה העשרים וששה: התבאר א"כ. שהמניע איננו כח בו. לא מתחלק. ולא בלתי מתחלק: ונשאר א"כ שיהיה גשם. או נבדל. והוא מן השקר שיהי' גשם. למה שאם הי' גשם. יתחייב שיתנועע כשיניע. כמו שהתבאר בהקדמה הט'. ויתחייב שיהיה לו גשם מניע, אחר שהתבאר שאין המניע בו. וכן יתחייב זה בגשם האחר ולבלתי תכלית. וימצאו גשמים בב"ת למספרם. הפך מה שנתבאר בהקדמה הב'. התבאר אם כן במופת. היות המניע נבדל מן הגשם. ולא גם כן כח בגשם. ולזה אין למניע תנועה. לא בעצם ולא במקרה. וההלוקה. והשנוי נמנעים בחקו. כמו שהתבאר בהקדמה השביעית. ואולם להיותו נבדל הוא מחויב. היותו אחד ולא יותר. לשקרות המנות הנבדלים. אלא בהיות האחד עלה. והאחר עלול. כמו שיתבאר בהקדמה

הי"ו

אוצר חיים

הנחה בהקדמה הכ"ו, שהתנועה היא נצחית, [ואף שאין אנחנו מודים לו בזה, מ"מ הוא אפשר כמבואר בהקדמה הי"ג, כי התנועה הסבובית תתנועע בהתדבקות בלי הפסק, כצ"ל, וכן הוא במורה], וא"כ התבאר שאין המניע את הגלגל כח מתפשט בו ומתחלק בהחלקו. וכן יתבאר שאין המניע כח בו בלתי מתפשט ומתחלק בו כנפש וכשכל האדם באדם, וזה שאם היה כן היה הנפש המניעו מתנועע בעצמו במקרה, [כמו שנזכר בהקדמה הששית, כצ"ל וכן הוא במורה] כמו שבעת שתתנועע הספינה בעצם יתנועע גם האדם שבתוכה במקרה, והמורה האריך כאן לבאר זה יותר, וכבר הבאנו דבריו לעיל בהקדמה הו'. וכבר התבאר בהקדמה הח' שהמתנועע במקרה ינוח בהכרח, וכיון שהנפש שבו המתנועע במקרה יתחייב שינוח, א"כ ממילא ינוח גם הגלגל המתנועע ממנו, וא"כ לא היה אפשר שתהיה תנועת הגלגל נצחית; והנה הרש"ט כאן, בד"ה אמר ש"ט הראשון, הקשה הלא הטעם הזה שכתב הרב על שאי אפשר להיות המניע כח בלתי מתפשט בו מפני שיתנועע במקרה הוא מספיק ג"כ על שאי אפשר שיהיה כח מתפשט בו, ולמה הוצרך הרב לומר תחלה טעם אחר על שא"א להיות כח מתפשט בו, וכבר כתבנו לעיל (בפרק י"א אות ג') לתרץ זה; התבאר א"כ שהמניע איננו כח בו לא מתפשט ולא בלתי מתפשט. ונשאר א"כ שיהיה הכח חוץ ממנו, והוא בהכרח או גשם או נבדל. והנה מן השקר שיהיה גשם לפי שאם היה גשם יתחייב שגם הגשם המניע יתנועע כשמניע כמו שהתבאר בהקדמה הט' שכל גשם שיניע גשם אמנם יניעהו כשיתנועע גם הוא בעת הנעתו, [ויתחייב שיהיה לו ג"כ גשם מניע אחר מחוץ, אחר שהתבאר שאין המניע בו, וזהו תוספת באור מדברי המחבר, והוא נכון] וכן יתחייב זה בגשם האחר לבלתי תכלית, וא"כ יתחייב שימצאו גשמים בלתי בעל תכלית למספרם ואז יתנועע הגלגל וזה שקר, כמו שקדם בהקדמה הב' שמציאות בעלי שעור אין תכלית למספרם הוא שקר; התבאר א"כ במופת שהמניע את הגלגל הוא נבדל מן הגשם ולא ג"כ כח בגשם: ולזה לא יתנועע כשיניע לא בעצם ולא במקרה. וגם החלוקה והשנוי נמנעים אצלו, כמו שהתבאר בהקדמה השביעית כי שם מבואר שכל מתנועע בעצם הוא גשם, וכיון שהוא נבדל מן הגשם ע"כ לא יתנועע לא בעצם ולא במקרה בתוך הגשם, וגם מבואר שם כי כל משתנה מתחלק והוא גשם בהכרח, א"כ כיון שהוא נבדל מן הגשם ע"כ לא שייך אצלו חלוקה, וממילא לא שייך אצלו גם השנוי, כיון שכל משתנה מתחלק; ובמורה הלשון כמו שהתבאר בהקדמה השביעית והחמישית, שבחמישית התבאר שכל תנועה שנוי וכיון שלא שייך אצלו שנוי לא שייך אצלו תנועה, ואולם המחבר לא הוצרך לזכרה כי בהשביעית נכללה גם החמשית, והתבאר בזה מופת על מציאות מניע נבדל מן הגשם שאינו מתנועע לא בעצם ולא במקרה ואינו מקבל חלוקה ולא שנוי, וזהו האלוה ית' שמו. ואולם להיותו נבדל הוא מחויב שהוא אחד ולא יותר לשקרות המנות הנבדלים אלא בהיות האחד עלה והאחד העלול, כמו שהתבאר בהקדמה הי"ו. כי כל מה שאינו גוף ולא כח בגוף לא יושכל בו מנין כלל אלא בהיותם עלות ועלולים; וכתב הרש"ט, בד"ה אמר ש"ט השני, כי אף לדעת אבן רש"ד שיתכן רבוי בנבדלים שלא בדרך עלה ועלול רק שאינם שוים במעלתם ובהשכלתם [וכן הוא גם דעת המחבר בכלל ב' פרק י"ב ותלמידו בעל העקרים כמו שכתבתי שם באות ג'] יתחייב ג"כ כי

האלוה

הי״ו. התבאר אם כן היות מציאות האל יתברך. ושאינו גוף ולא כח בגוף. ושהוא אחד. בלתי מקבל השנוי והחלוקה והרבוי:

פרק כח בבאור המופת הב׳ אשר סדר הרב. אחר שקבל הקדמה אחת האומרת. שבהמצא דבר מורכב מב׳ דברים. וימצא הדבר האחד לבדו. יתחייב אם כן מציאות האחר לבדו. וזה, שאלו היה מציאותם מחויב שלא ימצאו אלא יחד. כהומר והצורה הטבעית. לא היה נמצא האחד בלתי האחר בשום פנים. ואחר בארו זאת ההקדמה סדר המופת כן. אנחנו נמצא דברים מורכבים ממניע ומתנועע. רוצה לומר שיניעו זולתם ויתנועעו מזולתם. ונמצא מתנועע לא יניע זולתו. מחויב א״כ שנמצא מניע לא מתנועע מזולתו. ולפי שאין בו תנועה הוא בלתי מתחלק, ואינו גשם. כמו שהתבאר בהקדמה הז׳:

אוצר חיים

האלוה הוא אחד כי הקודש במעלה הוא האלוה, וא״א שיהיו שניהם שוים במציאות כי אז א״א שיהיה בהם מנין, וא״כ הוא מוכרח שהוא אחד *): התבאר א״כ מציאות האל יתברך ושאינו גוף ולא כח בגוף, ושהוא אחד בלתי מקבל השנוי והחלוקה והרבוי, ומש״כ והרבוי ר״ל כונתו ולא רבו ענינים, כמו שהתבאר בהקדמה הכ׳ והכ״א כי מחויב המציאות אין למציאותו סבה כלל ולא בשום ענין, והנה במורה לא נזכר כאן והרבוי, אבל הוסיף דבר אחד שלא זכר המחבר, וזה לשונו, וכבר התבאר שאינו נופל תחת הזמן ג״כ, להמנע התנועה בחקו, כמו שנזכר בהקדמה הט״ו עכ״ל, כי שם מבואר שהזמן הוא שנוי כי הוא מקרה התנועה, ואפשר שלזה כוון המחבר במה שהוסיף והרבוי שאין בו רבוי ענינים כלל, ובכלל זה הוא שאין בו ענין הזמן ג״כ:

אחר שהשלמנו בעז״ה לבאר המופת הראשון הזה, נבא למספר ההקדמות שהשתמש בהם הרב במופת הזה, ונחשוב אותם כסדר שהשתמש בכן, והם, הכ״ה, הד׳, הג׳, הי״ד. [הי״ז, הי׳] הא׳, י״ב, [י״א] כ״ו, (ו׳, י״ג), ח׳, ט, ב׳, ז׳, [ה] י״ו, [ט״ו], שהם י״ט הקדמות; וכסדר הא״ב הם, **א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, יא, יב, יג, יד, טו, יו, יז, כה, כו;**

פרק כח בבאור המופת הב׳ אשר סדר הרב. אחר שקבל הקדמה אחת האומרת שבהמצא דבר מורכב מב׳ דברים וימצא הדבר האחד גם לבדו יתחייב א״כ מציאות האחר לבדו, וזה, שאלו היה מציאותם מחויב שלא ימצא אלא יחד, כהחומר והצורה הטבעית, לא היה נמצא אחד מהם בלתי האחר בשום פנים, וסיים הרמב״ם בלשונו, יהיה א״כ מציאות אחד מהם בפני עצמו מורה על העדר החיוב, והנה אם כן ימצא האחר בהכרח, והמשל בו, כשימצא הסכנגבין [שהוא מורכב מדבש והומץ] וימצא ג״כ הדבש לבדו, יתחייב בהכרח המצא החומץ לבדו, ואחר שבאר ארסטו זאת ההקדמה סדר המופת כן, אמר אנחנו נמצא דברים רבים מורכבים ממניע ומתנועע, רוצה לומר שהם יניעו זולתם, ויתנועעו מזולתם בעת שיניעו, וזה מבואר באמצעיות בהנעת כלם [ר״ל הגלגלים הם מניעים זולתם דהיינו היסודות, ויתנועעו מזולתם דהיינו מנפש הגלגל וכן הדין בכל הדברים אשר יש בהם מניע ומתנועע והם הבעלי חיים כולם, האפודי והרש״ט] ונמצא מתנועע לא יניע זולתו כלל, והוא המתנועע האחרון [ר״ל החומר הראשון ומה שהורכב ממנו שהוא מתנועע ולא יניע את זולתו כלל, האפודי, ולשון הרש״ט והוא הגשם הבלתי בעל נפש] מחייב א״כ שימצא מניע לא יתנועע מזולתו כלל, וזהו המניע הראשון. **ולפי שאין בו תנועה הוא בלתי מתחלק**, ואינו גשם, **כמו שהתבאר בהקדמה הז׳**. ר״ל כי שם מבואר שכל מתנועע בעצם הוא גשם וכיון שהוא נבדל מן הגשם ע״כ לא יתנועע לא בעצם ולא במקרה, וכמו שכתב המחבר במופת הקודם, והנה המחבר קיצר כאן לבאר שמזה מחויב ג״כ שהוא אחד, ובאותו הדרך עצמו של המופת הא׳ והוא מצד שהוא נמנע למנות הנבדלים בהם שנים אם לא ע״י עלה ועלול והוא ע״פ הקדמה הי״ו, וכן המורה קיצר כאן, כי סמכו על מה שכבר כתבו במופת הקודם:

*) הרש״ט הביא כאן מאמר חז״ל, וזה לשונו, וכבר ידעת מאמרם ז״ל **אנכי ולא יהיה לך בדבור אחד נאמרו**, ובא הרמז בזה כי המופת אשר יברר לנו מציאות ה׳ הוא בעצמו יברר שהוא בהכרח אחד ואין שני לו עכ״ל בקצרה, והוא כאור נחמד, וכן כתבו ג״כ הגאון מלבי״ם זצ״ל (בפ׳ יתרו) בפסוק לא יהיה לך ע״ש. אולם כבר כתבתי בגליון המורה שמעולם לא ראיתי ולא שמעתי מאמר כזה, כי בגמ׳ מכות (כ״ד) איתא רק אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו, ולא שבדבור אחד נאמרו ובגמ׳ שבועות (כ). ובר״ה (כ״ו) איתא על שמור וזכור בדבור אחד נאמרו; והנה במכילתא (פ׳ יתרו) בפסוק זכור, חשב הרבה דברים שבדבור אחד נאמרו, והובא ג״כ בפירש״י בחומש במקומו, וכן בתוס׳ שבועות (כ״א), ד״ה קמ״ל הביאו ירושלמי והוא בפ״ג דנדרים, ובהגהות מהר״ץ חיות שם הביאו בשלמות, וחשיב שם קצת יותר, ולא נמצא שם על אנכי ולא יהיה לך; לאחר זמן רב מצאתי מאמר זה בילקוט (ירמיה ג׳ ברמז רס״ו) דאמר מר אנכי ולא יהיה לך בדבור אחד נאמרו ונרשם שם בצדו (תענית דף ה׳), ובגמ׳ דידן ליתא:

פרק כט בבאור המופת הג׳. אשר סדר הרב לקוח מדברי ארסטו זה ענינו. לא ימלט הענין באלו הנמצאות המוחשות מחלוקה. והוא, אם שיהיו הנמצאות כלן הוות נפסדות. ואם שיהיו כלן בלתי הוות נפסדות. או אם יהיה קצתם הוה נפסד. וקצתם בלתי הוה נפסד. ושקר שיהיו כלן הוות נפסדות. שאם היה כן היה אפשר בכל אחד מהן ההפסד. והאפשרי במין א״א בהכרח מבלתי היותו. וראוי שיפסדו אלו הנמצאים כלן בהכרח. וכשיפסדו כלן לא ישאר שנמצא דבר. ואנחנו נראה בזה הזמן הבב״ת כפי מה שהונח בהקדמה כ״ו שלא נפסדו והם נמצאים. מן השקר אם כן שיהיו כלן הוות נפסדות. ומן השקר ג״כ שיהיו כלן בלתי הוות נפסדות. שאנחנו נראה מן הנמצאות הוות ונפסדות. נשאר אם כן בכאן נמצא אחד בלתי הוה ולא נפסד. אין אפשרות הפסד בו אבל הוא מחויב המציאות. ולפי שהמחויב המציאות. ממנו שהוא מחויב בבחינת עצמו. וממנו מחויב בבחינת סבתו ואפשר בבחינת עצמו. יהויב בהכרח שיהיה מחויב בבחינת עצמו. ואם הונחה העלה ג״כ מחויבת בבחינת עלתה. יצטרך לבקש עלה אחרת.

ולא

אוצר חיים

פרק כט בבאור המופת הג׳ אשר סדר הרב. לקוח מדברי ארסטו, ואע״פ שהביאו בענין אחר, וזה סדר המאמר, לא ימלט הענין באלו הנמצאות המושגות בחוש מחלוקה על שלשה חלקים, והיא חלוקה הכרחית, והוא, אם שיהיו הנמצאות כולן הוות ונפסדות, ואם שיהיו כולן בלתי הוות ונפסדות, ואם שיהיו קצתם הוה ונפסד וקצתם בלתי הוה ונפסד. והנה **הוא שקר** שיהיו כולן הוות ונפסדות. ובאורו כך, שאם היה כל נמצא נופל תחת ההויה וההפסד, יהיו הנמצאות כולן כל אחד מהם אפשר ההפסד, והאפשר במין אי אפשר בהכרח מבלתי היותו כמו שידעת, וראוי שיפסדו ר״ל הנמצאות כולן בהכרח, וכשיפסדו כולם מן השקר שימצא דבר, כי לא ישאר מי שימציא דבר ויתחייב שלא יהיה דבר נמצא כלל, ואנחנו נראה שיש דברים נמצאים ואנחנו בעצמנו נמצאים, ואף שעבר זמן בלתי ב״ת לפי דעת הקדמות כפי מה שהונח בהקדמה הכ״ו, ועכ״ז לא נפסדו בכל אורך הזמן הבב״ת, א״כ לא יפסדו עוד לעולם גם כי יעברו עוד זמנים רבים, וא״כ מן השקר שיהיו כולן הוות ונפסדות וא״כ בטל החלוקה הא׳. ומן השקר ג״כ שיהיו כולן בלתי הוות ונפסדות. שהלא אנחנו נראה נמצאות רבות הוות ונפסדות שהם כל הנמצאים המורכבים שבעולם השפל, א״כ בטל החלוקה הב׳: נשאר א״כ בכאן רק החלוקה השלישית, שיש בין כלל הנמצאים נמצא אחד שהוא בלתי הוה ולא נפסד אבל הוא מחויב המציאות; והנה מ״ש הרמב״ם שהאפשר במין אי אפשר בהכרח מבלתי היותו כתב המפרש קרשקש, וז״ל, הרצון בזה שאם לא יצא האפשרות לפועל בעת מן העתים באחד מאישי המין לא יהיה אפשר אבל נמנע, ואין זה דומה אל האפשרות והכח אשר באיש אחד לעשות איזה דבר או ללמוד חכמה מן החכמות שיתכן שהכח שבו לא יצא לפועל, ולא יבטל בזה טבע האפשרות שבאדם, כי עכ״פ יתכן שיצא לפועל באיש אחר, אבל שלא יצא לפועל בכל המין האנושי בזמן בב״ת זהו דבר הנמנע, אולם מ״ש הרמב״ם דכיון שיש לכל אחד מן המין טבע האפשר להפסד ע״כ ראוי שיפסדו הנמצאות כולן קשה להבין, כי הלא אפשר שיתקיימו שני חלקי האפשר שבמין באישים מתחלפים, דהיינו שקצתם יפסדו וקצתם לא יפסדו, כי כן טבע האפשר כמו שהאדם אפשר שיהיה חכם ואפשר שלא יהיה, וכן גבור או חלש עני או עשיר, והכל מתקיים באישים מתחלפים, א״כ איך ראוי שיפסדו הנמצאות כולם אם ההפסד אפשרי עכ״ל, גם המחבר (בכלל ב׳ פרק י״ז) הקשה כזה ואמר שלא יתחייב ממה שיש לכל אחד מהם טבע האפשרות להפסד שיפסדו כולם יחד, רק בבא זה אחר סור זה עכ״ל. אולם ראיתי להאפודי אות ח׳ בסיפו שהקשה ג״כ זה, ותירץ כי אלו היה הנמצאים כולם אפשרי ההפסד א״כ היה גם החומר הראשון ההיולי אפשר ההפסד ואם היה נפסד ההיולי לא היה שום דבר בעולם השפל נמצא אחר שנעדר ההיולי עכ״ל, ר״ל, והתבאר שעכ״פ הנך מוכרח לומר שההיולי הוא נצחי בלתי הוה ונפסד, ואחר שבהכרח יש דבר אחד שהוא נצחי ומחויב המציאות יבאר הרמב״ם שלא יתכן לומר שהנצחי המחויב המציאות הזה הוא החומר ההיולי, או שאר דבר אשר הוא גוף או כח בגוף, מפני כי הנצחי הזה הוא בהכרח מחויב המציאות בבחינת עצמו, וכל מחויב המציאות בבחינת עצמו אין למציאותו סבה ולא רבוי ענינים כלל, **כמבואר בהקדמה** הכ״א, ומה שהוא גוף או כח בגוף יש בו רבוי ענינים כמבואר בהקדמה הכ״ב, וכמו שהמחבר מסיים ואזיל. **ולפי שהמחויב המציאות ממנו שהוא מחויב בבחינת עצמו**, וממנו מחויב בבחינת סבתו ואפשר בבחינת עצמו, יחויב בהכרח שיהי׳ מחויב

בבחינת

ולא ילך לבלתי תכלית. כמו שהתבאר בהקדמה הג'. יתחייב אם כן שיהיה זה הנמצא הראשון מחויב המציאות בבחינת עצמו. וא"א להיות בו רבוי כמו שהתבאר בהקדמה כ"א. ולזה יתחייב שאינו גוף ולא כח בגוף כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ב. וכן באר עוד שחיוב המציאות אי אפשר שימצא לב'. למה שכבר ישתתפו בחיוב המציאות ויחלקו בענין אחר אשר הם בו שנים. וכבר ימצא אם כן בהם הרכבה ממה שישתתפו בו שניהם. וממה שיחלקו. וכבר יתבאר בהקדמה הכ"א. כי המחויב המציאות א"א שיהיה בו הרכבה.

ומזה

אוצר חיים

בבחינת עצמו [כצ"ל, והשאר שבדפוס הראשון נמחק, כי הוא טעות הדפוס לכפול הדברים], שאם נאמר שהעלה המחויבת המציאות אינה מחויבת בבחינת עצמה כי אם בבחינת עלתה שהיא עלולה ממנה, א"כ יצטרך לבקש גם להעלה שלה עלה אחרת וכן לעולם ולא ילך לבלתי תכלית, כמו שהתבאר בהקדמה הג', וא"כ יתחייב שיהיה זה הנמצא הראשון מחויב המציאות בבחינת עצמו, וא"א שיהיה בו רבוי כמו שהתבאר בהקדמה הכ"א, שהמחויב המציאות בעצמו שאין למציאותו סבה אין בו הרכבה ורבוי ענינים כלל, כי בכל מורכב החלקים הם סבת מציאותו, והמחויב המציאות אין סבה למציאותו כלל, ולזה יתחייב שאינו גוף ולא כח בגוף כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ב:

(ב) **וכן** באר עוד שחיוב המציאות בבחינת עצמו אי אפשר שימצא לשנים. לפי שא"כ ישתתפו שניהם בענין חיוב המציאות, ובהכרח יש להם עוד ענין אחר אשר בו יחלקו זה מזה ונחשבים שנים, וא"כ כבר ימצא בכל אחד מהם הרכבה, שהוא מורכב משני דברים, האחד ממה שישתתפו בו שניהם, והשני ממה שיחלקו זה מזה, וכבר התבאר בהקדמה הכ"א כי המחויב המציאות אי אפשר שיהיה בו הרכבה; והנה המופת הזה על האחדות הוא מלבד המופת על האחדות שעשה הרב במופת הא' שהוא ע"פ ההקדמה השש עשרה, וזה נעשה ע"פ הקדמה הכ"א, ולקמן בסוף המופת הד' הביא הרב ג"כ את המופת הזה על האחדות כמש"כ שם שאלו היו שני אלקות היה מתחייב בהכרח שיהיה להם ענין אחד שישתתפו בו כו' והוא עצמו המופת שכאן, אלא ששם כתב אותו ברחבה יותר, וכמו שכתב כאן האפודי (אות כ) וז"ל ובסוף הפרק ירחיב הרב התרחבות נכבד על זה הענין עכ"ל:

אמר המפרש הנה הרב המורה סיים כאן בדברים האלה, וזה לשונו, והנה יתבאר בפנים רבים כי המחויב המציאות אי אפשר בו השניות כלל לא דומה ולא הפך, ועלת זה כולו הפשיטות הגמורה והשלמות הגמורה, אשר לא יעדף ממנו דבר חוץ מעצמו ממנו, ונעדר העלה והסבה מכל צד, א"כ אין השתתפות בו כלל עכ"ל המורה, ופירש הרש"ט מ"ש לא דומה ולא הפך זה לשונו, שאם היה דומה לו לא יושכל בו הרבוי אלא בהיות בשני משכנים או במשכן אחד בשני עתים, ואם לא ידמו מכל צד הנה יסכימו בדברים או יתהפכו [צ"ל ויתהפכו, ור"ל בקצת דברים הם מסכימים ומשתתפים ובקצת הם מתהפכים ושונים זה מזה] ומחויב המציאות אין בו הרכבה, זהו מה שרמז עליו הרב, והוא הדרך השני בעצמו עכ"ל, באור דבריו, כי הרש"ט מפרש מה שאמר הרב לא דומה ולא הפך רמז בזה על שני המופתים על האחדות שעשה הרב כמו שכתבנו לעיל, שמ"ש לא דומה כונתו על המופת שעשה תחלה ע"פ ההקדמה הט"ז שאם היה דומה לו לא יושכל בו הרבוי אלא בהיות בשני משכנים כו' כמבואר שם בהקדמה ט"ז, ומ"ש ולא הפך כונתו בזה על המופת השני על האחדות שעשה כאן שאם לא ידמו מכל צד יתחייב שבקצת דברים יסכימו זה לזה ובקצת יתהפכו וא"כ יהיה בכל אחד מהם הרכבה, ומחויב המציאות אין בו הרכבה, ולכך אמר הרש"ט שהוא הדרך השני בעצמו, ועל שני המופתים של האחדות האלה כתב הרב שהתבאר בפנים רבים כי מחויב המציאות אי אפשר בו השניות, כי מיעוט רבים הם שנים.

אמנם לענ"ד אין זה כונת הרב, הדא, כי הרש"ט לא באר רק מ"ש הרב לא דומה ולא הפך, ולא זכר כלל את יתר דברי הרב שהאריך ואמר ועלת זה כולו הפשיטות הגמורה והשלמות הגמורה אשר לא יעדף כו' שכל האריכות הזאת נראה כשפת יתר בלא ענין כלל, וצריכים באור, ועוד כי גם מה שפירש לא דומה ולא הפך על שני המופתים הנ"ל, אין הלשון סובל פירושו, ובפרט מה שפי' ולא הפך על המופת השני שעשה שא"א שיהיו מסכימים בקצת ויחלקו בקצת, כי החילוק וההבדל שבין זל"ז לא יקרא הפך כי אם הבדל, והנלענ"ד שכונת הרב הוא על פי מה שכתב הגאון רבינו סעדיה, בספר האמונות והדעות (מאמר ב' פ"ב), והביאו הסמ"ג (מצות עשה ב) זה לשונו, ורב סעדיה כתב להשיב לכופרים שאומרים שהם שנים או שלשה, אם לא יוכל האחד לעשות מעשה אלא בעזר חברו, הרי שניהם חלשים, ואם אחד מהם יוכל להבריח את חברו, הרי שניהם מוכרחים, ואם שניהם רשאים לעשות כל אחד מה שירצה, ובקש האחד להחיות אדם והאחד בקש להמיתו, ראוי שיהיה האיש הזה מת חי, חי מת לאלתר כהרף עין כו' עכ"ל, וכבר הביא דברים כאלה גם המורה (בח"א בפרק ע"ה) במופתי היחוד לפי דעת המדברים, בדרך הראשון.

וזה

ומזה הצד יתבאר בקלות. היותו בלתי גשם. למה שהגשם מורכב בהכרח אם מצד החלוקה. אם מצד היותו משכן למקרים. ויש לו פועל. כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ה. ולהיותו מורכב. אי אפשר שיהיה מחויב המציאות:

וזה לשונו, שאלו היה לעולם שני אלקות היה מתחייב שיהיה העולם אשר לא ימלט מאחד מבני הפכים, אם ערום משני ההפכים יחד וזה שקר, או שיתקבלו בו שני הפכים יחד, בזמן אחד ונושא אחד וזה ג"כ שקר, והמשל בו, בהעלם או העצמים אשר ירצה זה עתה שיתחמם, ירצה זה שיקרר כו' עכ"ל. ועוד כתב גם בדרך החמישי זה לשונו, **אחד מן האחרונים חשב שהוא כבר מצא דרך מופתי על היחוד**, אמר, ואם יוכל האחד לעשות אלו הנמצאות, יהיה השני למותר לא יצטרך אליו, ואם לא ישלם זה המציאות ולא יסודר אלא בשניהם יחד, יחובר לכל אחד מהם ליאות להצטרכו לאחר ואינו מספיק בעצמו, עכ"ל. ונראה לי, שזה אחד מן האחרונים הוא **רב סעדיה גאון** הנ"ל, אך החלוקה הא' שכ' שאם יכול האחד לעשות יהיה השני למותר, זה לא נזכר בדברי רב סעדיה הנ"ל, אולם יש לומר שגם זה הוא בדבריו שאמר בסוף הפרק שלפני זה, וז"ל: אבל מה שמוסיף עליו, אפשר בלעדיו, ואין צריך אליו עכ"ל. ועיין מה שכתבתי בזה לקמן (בכלל ג' פרק ד'); והנה אף שהרמב"ם דחה את כל דרכי המופתים האלה, היינו רק שלפי דרכי המדברים אינם מופתים, אבל ע"פ דרכי הפילוסופים יתבאר היטב בטול כל אופני השניות הללו, ובזה יבוארו דברי הרמב"ם כאן בפשיטות, שאמר **והנה יתבאר בפנים רבים** כי המחויב המציאות אי אפשר בו השנית כלל לא דומה ולא הפך, ר"ל לא שני הדומה לו שיעזרוהו במעשהו, ולא שני ההפך ממנו, שירצה ההפך ממה שחברו רוצה, שזה ירצה לחמם את העולם הזה וזה ירצה לקררו, זה ימית וזה יחייהו, וזהו ממש כדברי רב סעדיה והרמב"ם הנ"ל, וטעם הדבר כתב הרב שאין זה מטעמים שכתבו המדברים, רק, **ועלת זה כולו הוא כמש"כ הפילוסופים**, הפשיטות הגמורה והשלמות הגמורה, ר"ל כי המחויב המציאות הוא בהכרח פשוט בתכלית הפשיטות, וע"כ לא יתכן שום הרכבה ורבוי ענינים במציאותו, כמו שבאר תחלה במופת על האחדות הזה השני, וגם המחויב המציאות הוא בהכרח **השלמות הגמורה** אשר לא יעדף ממנו דבר חוץ מעצמו ממנו, ר"ל כי המחויב המציאות מלבד שאין לו סבה והרכבה במציאותו, הוא בהכרח ג"כ שלם בתכלית השלמות, ואין לו שום חולשה וחסרון אשר יצטרך אל דבר אחר שחוץ מעצמו שישלים אותו, ויהיה לו עזר במעשהו, וכ"ש שלא ימצא שני לו אשר יאמר לו מה תעשה ויפריעהו ממעשהו, כי הוא שלם בתכלית השלמות אשר בידו הגבורה והכח בב"ת, והוא נעדר העלה והסבה מכל צד, ר"ל שאין לו עלה וסבה שחוץ ממנו, ולא סבת חלקיו שהורכב מהם, ולא בשום צד שבעולם דהיינו שגם אין לו סבה העוזרת לו למעשהו, או המתנגדת לו במעשהו, וע"כ סיים הרמב"ם א"כ אין השתתפות בו כלל, ר"ל שאין בו לא הרכבה ולא שותפות עם שום דבר זולתו כלל, כן נלענ"ד באור דברי הרב המורה, דלא כהרש"ט, וכן נ"ל שגם הרב בעל העקרים הבין דברי הרב כדברינו, שאחר שהביא שם (במאמר ב' פרק ה' בסופו) את המופת הזה השלישי, סיים את הפרק וז"ל: ויתבאר ג"כ שהוא מסולק מן החסרונות, שאם היה בו הסרון היה מצטרך אל זולתו שימלא חסרונו ולא יהיה א"כ מחויב המציאות בעצמו אלא מזולתו עכ"ל. והנה מאין לקח העקרים הדברים האלה שאמר ויתבאר ג"כ שהוא מסולק מן ההסרונות כו', והלא הדברים האלה לא נזכר כאן במורה, ובודאי שהבין שסיף דברי המורה שבפרק זה באו לבאר זה, שהוא מסולק מן ההסרונות ואינו מצטרך לזולתו; ועיין מה שכתבתי לקמן (פרק ל"א אות ב) באור המופת של הרמב"ם והעקרים, על היותו השלמות הגמורה: אך לכאורה קשה, כי לדעת אפלטון האומר שהסבה הראשונה ברא את העולם מחומר קדום, א"כ לדעתו היה למחויב המציאות סבה עוזרת לפעולתו והוא החומר הקדום, אע"פ שגם הוא מודה שהמחויב המציאות אין לו סבה ולא שום הסרון שיצטרך לזולתו. אמנם כבר כתב המורה בשמו (בפי"ג מה"ב) כי לדעתו אין זה הסרון בחק הפועל, כי הוא אצלו כמו הנמנעות שיש להם טבע קיים, אבל שיהיה לו **שותף מפועל שני** לו, **זהו חסרון בחק הפועל**, אמנם כבר כתב המורה (בפ' כ"ד מח"ב) שאין הכרח מביא אותנו לדעה הזאת, וכל עת שלא התבאר במופת לא זו הדעת נטה אליו, ולא נביט אליו כלל; עד כאן:

(ג) **ומזה הצד יתבאר בקלות היותו בלתי גשם.** לפי שהגשם מורכב בהכרח אם מצד החלוקה. ר"ל שכל גשם מתחלק, אם מצד היותו משכן למקרים, ר"ל שכל גשם הוא נושא למקרים **כמבואר בהקדמה** הכ"ב. **ויש לו פועל כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ה.** הנה הדברים האלה לכאורה הם כפל ומותר, שהרי כבר אמר במופת זה לעיל (סוף אות א') שיתחייב שאינו גוף ולא כח בגוף כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ב, ולמה חזר כאן שנית, וביותר יפלא שבהמורה כאן לא נזכר זה כלל. אמנם ראיתי שדברים אלו לקוחים מדברי המורה לקמן (במופת השני) שכתב הרב שם זה לשונו: דרך אחר בהרחקת הגשמות כל גשם מורכב כמו שנזכר בכ"ב, וכל מורכב אי אפשר לו מבלתי פועל הוא הסבה למציאות

פרק ל במופת הד' להרב וסדרו כן. אנחנו נראה תמיד ענינים יוצאים מן הכח אל הפועל. ואי אפשר מבלתי מוציא זולתו. כמו שנתבאר בהקדמה הי"ח. ומבואר

כי

אוצר חיים

צורתו בחומר שלו, ומבואר הוא מאד שכל גשם מקבל חלוקה ויש לו רחקים, א"כ הוא נושא למקרים כו' וכבר התבאר במופת שהמחויב המציאות אין הרכבה בו בשום פנים עכ"ל. והנה המחבר לא הביא לקמן המופת השני הזה, **וראה לצרפו לבאן**, כי באמת עיקר המופת השני כבר הוא מבואר כאן במופת זה, אלא שהידש שם קצת דברים, והוא מה שאמר, שכל מורכב אי אפשר לו מבלתי פועל, הוא הסבה למציאות צורתו בחומר שלו, ע"כ הביא המחבר גם את החידוש הזה לכאן באמרו ויש לו פועל, והוסיף עליו באור ואמר שדבר זה התבאר בהקדמה הכ"ה:

אמר המפרש קשה לי מאד, כי מה שהתבאר בהקדמה הכ"ה שכל מורכב צריך למרכיב אינו ענין לכאן, כי לפענ"ד לא אמרו הרב רק על המורכב הפרטי, שהיא מורכב מחומר **היולי וצורה מיוחדת**, וכמבואר שם להדיא בלשונו, שאמר העצם המורכב האישי, דקדק לומר האישי, ר"ל המורכב הפרטי, למשל, הצומח הוא מורכב מחומר היולי וצורת הצומח, שהיא צורה מיוחדת לו, ועל זה אמר הרב שם שלהיות הצורה הצומחת איננה חלה על כל חומר שיזדמן, רק על החומר שהוא מוכן וראוי לקבל הצורה הצומחת המיוחדת לו, א"כ בהכרח כבר קבל החומר ההיולי איזו הכנה שיהיה מוכן לכך, והחומר ההיולי איננו יכול להכין את עצמו מעצמו, כמו שאמר שם הרב בשם ארסטו החומר לא יניע עצמו, וע"כ בהכרח צריך לזה פועל ומניע, ועל הקדמה זו אמר הרב שהיא ההקדמה הגדולה המביאה לחקור על מציאות המניע הראשון, כי כשאנחנו רואים בעולם איזה דבר פרטי המורכב **מחומר וצורה מיוחדת** אנו מתחילים לחקור מי הכין את החומר הזה שיהיה יותר ראוי משאר החומרים של הדוממים לקבל צורה הצומחת, עד שאנו מגיעים בחקירתנו עד תנועת הגלגל, וכמו שהשתמש הרב בהקדמה זו בתחלת פרק א' מח"ב, אבל על מה שהחומר ההיולי מורכב עם **הצורה הגשמית הבוללת**, הבלתי מיוחדת (כמבואר לעיל בדברי המחבר סוף פרק י') על זה לא אמר הרב בהקדמה הכ"ה שאי אפשר מבלתי פועל, וכמו שכתבתי שם, והטעם בזה, כי אחר שהחומר והצורה אי אפשר שימצא זה בלא זה, ואין החומר ההיולי צריך הכנה לקבל הצורה ההיולית, כי מעצמו הוא מוכן שאי אפשר לזה בלא זה, א"כ אין לנו הכרח בזה שהורכבו ע"י פועל, כי אפשר לומר שכך היו קדומים החומר והצורה יחד זה עם זה. והנה ראיתי שגם הרש"ט כאן בסוף מופת ג' הקשה על ההקדמה הזאת שכל מורכב צריך למרכיב, וז"ל, אמר ש"ט, זה המופת לפי דעתי איננו מופת אם לא יתבאר בראשונה שאי אפשר שיהיה מחויב המציאות מורכב מפני שכל מורכב צריך למרכיב כמו שיחשב בתחלת הדעת עכ"ל. אמנם כבר בארתי לעיל (בפרק כ"א) **אמיתת הקדמה הזו הכ"א** האומרת שמחויב המציאות אי אפשר שיהיה מורכב באופן אחר בטוב טעם ודעת, שאין זה כלל מטעם שכל מורכב צריך למרכיב, ובאמת הרמב"ם לא זכר כלל הטעם הזה בהקדמה הכ"א, וראיתי שגם לעיל (בפרק ע"ה בדרך השני במופתי היחוד לפי דעת המדברים) שכתב שאילו היו שני אלקות היה מתחייב שיהיה כל אחד מורכב, ואי אפשר שיהיה מחויב המציאות מורכב, וכתב שם הרש"ט הטעם כי כל מורכב צריך למרכיב, ובאמת הרמב"ם לא זכר גם שם טעם זה, רק הטעם הוא כמו שכתבתי לעיל (בפרק כ"א), וע"כ המופת הזה השלישי הנעשה ע"פ ההקדמה הזאת הכ"א שמחויב המציאות א"א שיהיה מורכב הוא מופת נכון ואמת:

אולם מה שיש להקשות על הרב הוא רק לקמן, במופת השני, והוא אשר הביאו המחבר וצרפו לכאן, שאמר להדיא „וכל מורכב אי אפשר לו מבלתי פועל", וגם שם הקשה הרש"ט על זה ואמר כבר אמרתי לך [ר"ל בסוף מופת ג' הנ"ל] שזאת ההקדמה שכל מורכב צריך למרכיב היא מסופקת מאד, כי יש לאומר שיאמר, אב המורכב הוא קדום איננו צריך אל מרכיב עכ"ל. והנה ראוי להתבונן כי הרב לא כתב שם על זה כמבואר בהקדמה הכ"ה, א"כ משמע מזה שטעם הקדמה הכ"א אין זה מטעם שכל מורכב צריך למרכיב, דלא כהרש"ט, רק היא מטעם שכתבנו שם, וכן המחבר כאן שכתב על זה כמבואר בהקדמה הכ"ה, ולא כתב כמבואר בהקדמה הכ"א, משמע שגם דעתו הוא כדברינו, שטעם הקדמה הכ"א אין זה מטעם שכל מורכב צריך למרכיב, וע"כ הראה מקומו להקדמה הכ"ה, אך מה שהראה מקומו להקדמה כ"ה קשה מה שהקשינו שמהקדמה הכ"ה אין ראיה לכאן כלל, כי שם מדבר רק על המורכב האישי, ובאמת מה שכתב המחבר כמבואר בהקדמה כ"ה, לא נזכר בהרמב"ם, רק המחבר, וקרוב הדבר אצלי שאין זה מהמחבר, רק מאן דהוא, הוסיף עליו באור זה, ע"כ נלענ"ד שבאמת לא כוון הרב בזה ג"כ על הקדמה הכ"ה, רק הוא ענין חדש, ונבאר זה אי"ה לקמן במופת הה' (בפרק ל"א אות ג') כי שם מקומו כפי מה שנפרש שם בע"ה:

פרק ל בבאור המופת הד' להרב וסדרו כי. אנחנו נראה תמיד ענינים שהיו בכח ויוצאים אל הפועל, וכל מה שיצא מן הכח אל הפועל יש לו מוציא חוצה לו **כמו שנתבאר בהקדמה הי"ח**, והנה מבואר

שגם

כי זה המוציא היה מוציא בכח. אח"כ נעשה מוציא בפעל. וסבת היותו אז בכח. אם למונע מעצמו אם לענין אחר. שהיה התנאי במציאותו שהיה נעדר. וכאשר נמצא הוציא הענין בפעל. וכל אחד משני אלה, יהייב מוציא. או מסיר מונע. וכשהוסר המונע הוציאו אל הפעל. וכן יאמר במוציא השני. וזה לא ילך אל לא תכלית. כמו שהתבאר בהקדמה הג'. יתחייב א"כ שיגיע אל נמצא מוציא בפעל. שלא היה אפשרות בו. וזה שאם היה אפשרות בו. היה נעדר. כמו שבא בהקדמה הכ"ג. ואי אפשר שיהיה

זה

אוצר חיים

שגם זה המוציא היה תחלה מוציא בכח ואח"כ נעשה מוציא בפועל, והסבה מה שהיה תחלה רק מוציא בכח ולא בפועל הוא בהכרח לאחד משני דברים, או למונע מעצמו דהיינו שהמוציא בעצמו לא היה נמצא עדיין בשלמותו ולא היה יכול לפעול, או ליחס אחד שהיה נעדר מקודם בינו ובין אותו הדבר שהוציאו אל הפועל, דהיינו שתחלה היה עומד מרחוק ולא יכול להוציאו אל הפועל, ואח"כ כאשר נתקרב אליו הוציאו אל הפועל, וכמש"כ בהקדמה הי"ט: **וכל אחד משני הדברים האלה.** שאמרנו שהם היו הסבה מה שהמוציא היה רק מוציא בכח, יתחייב שיהיה להם איזה מוציא או מסיר מונע כדי שיהיה נעשה מוציא בפועל, וכן המוציא השני הזה או המסיר מניעה הזה היה ג"כ תחלה מוציא או מסיר מניעה בכח ואח"כ בפועל, ויתחייב שיהיה לו מוציא אחר, וכן לעולם, וזה לא ילך אל לא תכלית כמו שהתבאר בהקדמה הג': **יתחייב אם כן שיגיע אל נמצא מוציא בפועל שלא היה אפשרות בו**, וזה, שאם היה אפשרות בו היה נעדר **כמו שבא בהקדמה הכ"ג**. והנה לשון המורה הוא באריכות קצת יותר, זה לשונו: ואי אפשר מבלתי הגיע אל מוציא מכח אל הפועל, יהיה נמצא לעולם על ענין אחד, ואין בו כח כלל, רוצה לומר שלא יהיה בו בעצמו דבר בכח, שאם היה בו בעצמו אפשרות היה נעדר **כמו שנזכר בכ"ג עכ"ל**. והנה הדברים האלה קשים להבין, הלא כבר הוכיח שיש נמצא שהוא מוציא בפועל שהוא לעולם על ענין אחד ולא היה תחלה מוציא בכח, כי אין בו כחניות כלל, והטעם בזה הוא שאי אפשר שגם הוא היה תחלה בכח א"כ ילך הדבר לבב"ת, ולמה הוסיף עוד טעם שני וגם אמר רוצה לומר שלא יהיה בו בעצמו דבר בכח, שאם היה בו בעצמו אפשרות היה נעדר כמו שנזכר בכ"ג, למה הוצרך לכל הדברים האלה. והנראה לי באורו, כי תחלה הוכיח שיש מוציא ראשיי שהוא אינו צריך למוציא זולתו, לפי שאינו מוציא בכח ואח"כ בפועל, רק שהוא מוציא בפועל תמיד ואינו צריך לזולתו, ואח"כ הוסיף לומר שאין בו כחניות כלל, ואמר ר"ל, לא זה בלבד שאין בו כחניות במעשהו ובפעולתו, כי גם אין בו בעצמו במציאותו כחניות כלל, ולכך אמר רוצה לומר פירוש שבאומרו אין בו כחניות כלל הכונה שאין בו בעצמו ובמציאותו דבר בכח, שאם היה בעצמו אפשרות היה נעדר כנזכר בכ"ג, והתבאר בזה שהמוציא הראשיי שמן הכח אל הפועל הוא בעצמו אין בו כחניות כלל, לא בענין פעולתו שהוא מוציא את זולתו מן הכח שלהם אל הפועל, ולא בענין מציאותו של עצמו ומהותו, אין בו שום אפשרות, שאם היה במהותו איזה אפשרות היה מוכרח שיעדר, כן נראה לי באורו. אך קשה לי למה הוצרך להקדמה הכ"ג, הלא הטעם הקודם מספיק גם לזה, שאם יהיה כחניות במציאותו, א"כ היה צריך לאחר שיוציא מציאותו מן הכח אל הפועל, וזה לא ילך לבב"ת כהקדמה הג'. **וראיתי** שבאמת הרב בעל העקרים (פרק ד' ממ"ב) שהביא את המופת הזה באריכות, לא הביא כלל הטעם השני של **הקדמה הכ"ג**, רק במקום הטעם השני השתמש ג"כ בהטעם הראשון, וזה לשונו, ולזה אי אפשר מבלתי שיגיע אל מוציא מן הכח אל הפועל אין בו כחניות כלל, לפי שאם היה בו כחניות היה בו אפשרות, ומה שיש בו אפשרות אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא, ויצטרך אל מוציא אחר מן הכח אל הפועל יכריח אחד משני צדדי האפשר על האחד, ויהיה האחד [צ"ל האחר] המוציא שאין בו כחניות ולא מונע כלל אלא ברצונו הפשוט יעשה מה שירצה, והוא מחויב המציאות עכ"ל, ר"ל אחר שהוכיח שאי אפשר מבלתי שיגיע אל מוציא שאין בו כחניות בענין פעולתו, הוסיף לבאר שאין בו כחניות כלל, כי הכחניות הוא אפשרות [עי' מש"כ האפודי בהקדמה הכ"ג], ואז היתה מציאתו אפשר שימצא ואפשר שלא ימצא, והיה צריך לזולתו שיוציא את אפשרותו מן הכח אל הפועל, וא"כ יהיה האחר ההוא מי שהוציא אפשרותו מן הכח אל הפועל הוא המוציא הראשי שאין בו כחניות ולא מונע כלל, וא"כ הרי מוכח בהכרח שיש מחויב המציאות שאין בו אפשרות כלל, שאין לומר שגם הוא אינו מחויב המציאות, ויש לו מכריח זולתו שהכריח אחד משני צדדי האפשר על האחד א"כ ילך זה לבב"ת, הרי לפנינו שהעקרים **לא השתמש כאן כלל בהקדמה הכ"ג**. והרבה עמלתי להבין הדבר הזה מה הוצרך הרב להשתמש כאן בהקדמה הכ"ג ולא עלה בידי דבר נכון; ועיין מה שכתבתי בענין האפשרות (בכלל ב' פ"ג בסופו) במש"כ הרש"ט על דברי הרב, אך לא יועילו להבין דברי הרב כאן, ועוד קשה לי טובא, כי הקדמה הכ"ג היא בנויה ע"פ

דעת

זה בעל חומר. כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ד. ולזה היה בהכרח נבדל. וא"כ הוא אחד. כמו שהתבאר בהקדמה הי"ז: ויתבאר עוד חיוב האחדות כן. שאם היו שנים. היה מחויב בהכרח. שיהיה להם ענין שישתתפו בו. והוא הענין אשר בו הוא אלוה. וענין אשר בעבורו

אוצר חיים

דעת הקדמות, דהיינו שהדבר האפשרי שימצא ושלא ימצא א"א שלא יעדר בזמן הבב"ת, ולדעת הקדמות כבר עבר זמן בב"ת, וא"כ המופת הזה על מציאות ה' בנוי רק לפי דעת הקדמות, אבל לפי מה שכתב בעל העקרים את המופת הזה בלי הקדמה הכ"ג, אינו צריך לדעת הקדמות, ובאמת כתב הרב בעל העקרים בסוף המופת הזה, וזה לשונו, וזה המופת על מציאות ה' כמו כח המופת הרביעי שהביא הרב ז"ל בספר המורה בבאור מציאות ה', והשרשים המסתעפים ממנו [פי' האחדות והרחקת הגשמיות] והוא מופת תורני מסכים עם העיון, והוא שבא עליו הרמז בפ' בראשית כמו שכתבנו עכ"ל, הנך רואה שהרב בעל העקרים כתב עליו שהוא מופת תורני, וזה, רק לפי שהוא לא השתמש בו בהקדמה הכ"ג והשמיטה מן המופת הזה בכונה; ובזה תבין עוד מש"כ העקרים וזה המופת על מציאות ה' הוא כמו כח המופת הרביעי של הרב ז"ל, ולא כתב שהוא המופת הרביעי רק כמו כח המופת הרביעי, והמפרש בעל השרשים על העקרים (אות י') כתב שם כמו כח המופת הרביעי וכו' פירוש, שהוא ממש המופת שהביא הרמב"ם ברביעי מהמופתים עכ"ל, ומן התימה עליו איך לא ראה כי אינו ממש המופת הרביעי של הרמב"ם, כי המופת הרביעי של הרמב"ם הוא בנוי על הקדמה הכ"ג, ואינו מופת תורני, משא"כ העקרים לא זכר כלל הקדמה הכ"ג כאן, ובכונה הסירה מן המופת הזה, ועי"ז נעשה מופת תורני:

עוד ראיתי לבאר כי מש"כ הרמב"ם שהמוציא מכח אל הפועל והוא בעצמו היה תחלה מוציא בכח וא"כ מוציא בפועל, שזה לא ילך לבב"ת, לכאורה קשה שהרי כבר מבואר לעיל (פרק ג' אות ג') שדעת ארסטו שהסכים לו גם הרמב"ם, שאם הדברים באים זה אחר סור זה אפשר שילך לבב"ת, לפי שהם רק סבות זה לזה במקרה ולא בעצם, למשל, מה שכל דבר נולד מהדבר הקודם כמו מיני הב"ה והצמחים, והאב הוא סבה לבנו, הוא רק סבה ופעולה מקרית, והשתלשלות התולדה הוא רק השתנות ממקרה למקרה, ורק בסבות אשר בעצם כהשכלים הנבדלים והעלות והעלולים, שהסבות נמצאו יחד עם המסובבים, בזה הוא נמנע שילך לבב"ת ע"ש שהארכנו בזה, ואיך אמר הרב כאן שמה שאנחנו נראה תמיד ענינים יוצאים מן הכח אל הפועל שצריך למוציא זולתו א"א שילך הדבר לבב"ת, הלא כל מה שאנו רואים הם רק פעולות מקריות וחומריות לא בעצמיות, ובהם הלא יתכן שילכו לבב"ת, אבל באמת לק"מ, כי שם אמר רק נגד מה שרצו המדברים להוכיח מזה **חדוש העולם** שיש **פעולה אחת ראשית** כי א"א שילכו הפעולות זה מזה לבב"ת, על זה אמר שזה אינו, כי אחר שהפעולות המחודשות באות זו אחר זו יוכלו להיות לבב"ת באשר הם פעולות וסבות זו לזו במקרה ולא בעצם, אבל מ"מ בהכרח יש איזה **עצם שהוא קדמון נצחי** אשר כל הפעולות האלה הבאות זו אחר סור זו לבב"ת הן עלולות ממנו, וע"כ אמר שם שאין הוכחה מהפעולות המחודשות זו מזו על שיש להם בהכרח **פעולה** אחת ראשית שהוא מופת על חדוש העולם, כי אפשר שהפעולות באות זו אחר סור זו בלי ראשית לבב"ת כמו העלם הנצחי, אבל כאן לא בא להוכיח שיש פעולה ראשית, רק שיש **מוציא ראשיי**, דהיינו פועל, להביא בזה מופת על מציאת הפועל והוא מציאות השי"ת, ובזה הוא מופת צודק ואמר כי כל הנמצאים הם צריכים בהכרח לפועל לפי שאנו רואים שהנמצאים הם יוצאים מכח אל הפועל ואי אפשר מבלתי מוציא זולתו שיוציאו אל הפועל, וגם המוציא הוא יצא מן הכח אל הפועל וזה לא ילך לבב"ת, ע"כ בהכרח שיש במציאות מוציא ראשיי שאין בו כחניות והוא מחויב המציאות שאינו פועל ע"י השתנות בהיה תחלה בכח ואח"כ בפועל ואין בו אפשרות כלל והוא מציאות השי"ת. **ואי אפשר שיהיה זה בעל חומר** כי כל חומר יש בו אפשרות **כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ד**, ולזה היה בהכרח נבדל, כי הנבדל מחומר אין בו אפשרות, וא"כ התבאר מזה ג"כ שהוא אחד לפי שהנבדל לא יושכל בו מנין אלא בהיות האחד עלה והאחד עלול **כמו שהתבאר בהקדמה הי"ו**, והמחויב המציאות שאין בו אפשרות הוא רק עלה ולא עלול, כי העלול הוא ג"כ אפשרי המציאות בבחינת עצמו אחר שמציאותו נתלה בהעלה, וזהו המופת הראשון על האחדות שהביא במופת הה'. **ויתבאר עוד חיוב האחדות בדרך אחר**. והוא בעצמו המופת השני שהביא במופת ג' כמו שכתבנו לעיל (פרק כ"ט אות ב') וכאן באר אותו ברחבה יותר, וזה לשון המורה, שאלו היו שני אלקות היה מתחייב בהכרח שיהיה להם ענין אחד שישתתפו בו, והוא הענין אשר בו הוא ראוי כל אחד שיהיה אלוק, ולהם עוד ענין אחר בהכרח אשר בו נפל ההפרש ביניהם והיו שנים, ואם יהיה בכל אחד משניהם ענין, בלתי ענין שנמצא בהאחר, אז יהיה כל אחד משניהם מורכב משני ענינים, וא"כ אין אחד משניהם סבה ראשונה ומחויב המציאות בבחינת עצמו, כי מחויב המציאות אי אפשר שיהיה מורכב כמו שהתבאר בהקדמה

בעבורו יהיה ביניהם הפרש. והענין ההוא אשר ההפרש בעבורו. אם שימצא בכל אחת מהם. או באחד לבדו. ולא ימלט האחד אשר בו ההפרש מהיותו מורכב. ולא יהיה א"כ מחויב המציאות כמו שהתבאר בהקדמה הכ"א:

פרק לא

בבאור המופת הה' להרב. בהעמיד האחדות. והוא מיוסד על ההקדמה המקובלת. והוא שהנמצא כלו כאיש אחד נקשר קצתו בקצתו. ושכחות הגלגל מתפשטות בזה החומר ומכינות אותו. וזה שאם היו שני אלהות. לא ימלט הענין מחלוקה. אם שהאחד לבדו יתעסק בחלק האחד מחלקי זה הנמצא. והאחר יתעסק בחלק האחר. או שהאחד יתעסק עת. והאחר עת. או שיתעסקו שניהם בכלו תמיד. עד שלא תשלם פעולה מהפעולות. בלתי שניהם יחד. והראשון בטל. אחר שכלו נקשר קצתו בקצתו: והב' ג"כ בטל מפנים. הא'. שאם היה העת אשר יתעסק הא'. הי' אפשר להתעסק בו האחר. מה הוא הסבה שיעשה זה ויבטל לזה. ואם הי' נמנעת לאחר באותו עת. תהי שם סבה אחרת בהכרח. אשר תחייב הפעל לזה. והמניעה לזה. אחר שהזמן אין חלוף בו. והנושא לפועל א' נקשר קצתו בקצתו. ועוד שכל א' משניהם נופל תחת הזמן. והי' א"כ

אוצר חיים

בהקדמה הכ"א, ואם יהיה ענין ההפרש נמצא רק באחד משניהם, אז זה אשר בו ההפרש הוא מורכב משני ענינים, ולא יהיה א"כ מחויב המציאות:

פרק לא בבאור המופת הה' להרב בהעמיד האחדות. ר"ל המופת הזה מדבר רק על דרוש אחד מהשלשה דרושים שדבר בהם בהמופתים הקודמים, שהם מציאות ה' ואחדותו והרחקת הגשמיות, והמופת הזה מדבר רק להעמיד מופת על האחדות, **והוא מיוסד על ההקדמה המקובלת** (בפרק ע"ב מח"א מהמורה) שאמר גם שכבר התבאר במופת כי הנמצא כולו דהיינו עולם השכליים הנבדלים ועולם הגלגלים ועולם התחתון של הד' יסודות, הוא כאיש אחד נקשר קצתו בקצתו, כי עולם השכליים נקשר עם עולם הגלגלים, וכחות הגלגלים מתפשטות בזה החומר התחתון ומכינים אותו לקבל כל חומר הצורה הראויה לו לפי הכנתו, ועפ"ז יתחייב שהאלוה הוא אחד: **וזה ושאם היו שני אלקות** לא ימלט הענין משלש חלוקות. א, אם שהאחד יתעסק בחלק האחד מחלקי העולם, והשני יתעסק בחלק אחר, ממנו, ב, או שהאחד יתעסק בהעולם כולו בעת אחת, והשני יתעסק בו בעת אחרת, ג, או שיתעסקו שניהם בכולו תמיד ביחד, עד שלא תשלם פעולה מפעולות הגשמות בעולם בלתי שניהם יחד: **והראשון בטל.** עתה יבאר שכל השלש החלוקות כולם בטלים, החלק הראשון בטל כי אי אפשר להיות שכל אחד יתעסק לבדו בחלק אחר, אחר שראינו שהנהגת כל העולם כולו היא הנהגה אחת ובהתקשרות אחת קשורה כל חלקי המציאות א"כ יתחייב שהבורא והמנהיג של כל המציאות הוא אחד. **והשני הוא ג"כ בטל** מכמה פנים. שאם היה אחד עוסק בהעולם עת אחת והשני יעסוק בו עת אחרת, הלא יקשה מה היא הסבה המחייבת שיעשה זה ויבטל זה מעשות, ואם נאמר שהזמן אשר האחד מהם עוסק בהעולם הוא נמנע לאלוה האחר לעסוק בו, הלא בהכרח תהיה איזה סבה אשר תחייב כח הפועל לזה והמניעה לזה, כי מצד הזמן בעצמו א"א שתהיה הסבה, אחר שהזמן מצד עצמו אין חלוף בו, כי הזמן הוא מתדמה החלקים, שכל חלקי הזמן דומים זה לזה: **והנושא לפועל.** ר"ל העולם בכללו הוא נושא אחד, אחר שהוא נקשר קצתו בקצתו כמו שבארנו, א"כ מצד העולם ג"כ אין חלוף אשר יחייב שבעת הזאת יש כח להאלוה זה לפעול ולעסוק בעולם ולא להשני, ובעת האחרת יש להשני לעסוק בעולם ולא להראשון, למשל, שלא יתכן לומר שביום א' יש להעולם תכונה אחרת שתכונה זו יש בכח האלוה האחד לעשות ולא להשני, וביום הב' יש להעולם תכונה מהולפת שאי אפשר לאלוה ראשון לעשותה רק להשני, כאשר ההוזים בכוכבים חלקו את הנהגת שבעת הימים לשבעה כוכבי לכת של"מ הנכ"ל, או שתאמר שכל אחד מהאלקות יש לו כח רק על תקופה מיוחדת מארבע תקופות השונות שבשנה, באופן שתאמר ששנוי העת מה שזה פועל בעת הזאת והשני בעת אחרת בא מצד שנוי הפעולות של העת ההיא, שא"כ אין זה מצד הבדל הזמנים, אלא מצד שנוי הפעולות, וא"כ הוא ממש כמו החלוקה הא', שזה יפעל בחלק האחד מחלקי העולם והשני יפעל בחלק אחר ממנו, וכבר אמרנו שזה אינו, אחר שכל המציאות נקשר קצתו בקצתו כמו שבארנו, וא"כ בהכרח שיש סבה אחרת המחייבת שהזמן שיעשה האלוה האחד הוא נמנע שיעשה בו האלוה האחר, א"כ לא יהיה האלוה הסבה הראשונה רק הסבה המחייבת אותם לעשות כל אחד בשעתו המיוחדת לו היא הסבה הראשונה, כן נ"ל באורו. והרש"ס לא באר דבר זה.

א"כ מתנועע. כמו שהתבאר בהקדמה הט"ו. והי' צריך אל מניע כמו שהתבאר בהקדמה הי"ז. וכבר הונח אלוה והוא מניע ראשון, זה חלוף. ועוד שכל א' מב' יצא מן הכח אל הפועל. וצריך כל אחד מהם אל מוציא. כמו שהתבאר בהקדמה הי"ח. ועוד שיהי' בעצם כל א' משניהם אפשרות. והוא מחויב א"כ שיהיה נעדר כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ג. הנה מכל אלו הפנים יראה. שאי אפשר שיעשה האחד עת. והאחר עת. והוא השני. והג' גם כן בטל. שכל פועל שלא ישלם בפועל אחד. הנה אין אחד מהם פועל

זה מ"ש המורה והנושא למעשה נושא אחד נקשר קלתו בקלתו כמו שבארנו, וגם לא זכרו: **ועוד שכל אחד משניהם נופל תחת הזמן.** שאם נאמר שכל אחד פועל בזמן מיוחד א"כ כל אחד מהם נופל תחת הזמן, וכל מי שהוא תחת הזמן יש לו תנועה **כמו שהתבאר בהקדמה הט"ו** האומרת שלא יושכל זמן אלא עם תנועה וכל מה שלא תמצא לו תנועה אינו נופל תחת הזמן, והיה צריך אל מניע **כמו שהתבאר בהקדמה הי"ז**, האומרת שכל מתנועע יש לו מניע בהכרח, וכבר הונח שהוא אלוה והוא מניע ראשון, וזהו חלוף וסתירה למה שאמרת שהוא צריך למניע אחר: **ועוד שכל אחד משניהם יצא מן הכח אל הפועל כו'.** ר"ל אם נאמר שכל אחד משניהם הוא פועל עת אחת ואינו פועל עת אחרת, א"כ בעת שהוא בלתי פועל אז הוא פועל רק בכח, ואח"כ כשהוא פועל אז הוא נעשה פועל בפועל, וא"כ הוא יצא מן הכח אל הפועל, וצריך כל אחד מהם אל מוציא חוצה לו **כמו שהתבאר בהקדמה הי"ח**, וא"כ ילך זה לבב"ת. **ועוד שיהיה בעצם כל אחד משניהם אפשרות כו'.** ר"ל שכל מי שיש לו איזה דבר בכח ולא בפועל, יש בעצמותו דהיינו בנושא הכח אפשרות, דהיינו אפשרות שיעדר, וא"כ הוא מחויב שיעדר כי האפשרות בזמן הבב"ת הוא מחויב **כמו שהתבאר בהקדמה הכ"ג** וכבר הביא הוכחה זו לעיל ג"כ (בפרק ל' הקודם) ושם בארנוה; הנה מכל אלה הפנים שאמרנו יראה שאי אפשר שיעשה האחד עת אחת והשני בעת אחרת, שהוא האופן השני:

(ב) **והשלישי ג"כ בטל.** ר"ל שאי אפשר ששניהם יתעסקו תמיד ביחד עד שלא תשלם שום פעולה בלתי שניהם יחד, כי כל פועל שלא יושלם בפועל אחד, אין אחד מן הפועלים פועל בבחינת עצמו, וכ"ש שאיננו הסבה הראשונה לְהִפָּעֵל ההוא, אבל הסבה הראשונה הוא קבוץ שניהם, ר"ל התחברות הכלל של שניהם יחד הוא הפועל והסבה הראשונה לְהִפָּעֵל ההוא, וא"כ לא יתכן להיות שכל אחד הוא אלוה ומחויב המציאות לבדו, כי כבר התבאר במופת שמחויב המציאות ראוי בהכרח שלא יהיה לו סבה עכ"ל המורה; והנה דבר זה צריך באור, הן אמת שכבר התבאר במופת (בהקדמה הכ"א) שמחויב המציאות אין לו סבה **למציאותו** ואינו מורכב, אבל לא התבאר שהמחויב המציאות אין שני העוזר לו בפעולתו באופן שיושלם הַפֹּעַל ע"י שני מחויבי המציאות יחד, והנה כבר אמרתי לבאר זה לעיל (בפרק כ"ט אות ב' במאמר המפרש בסופו) על מש"כ הרמב"ם בסוף המופת הג' שהמחויב המציאות אי אפשר בו השניות כלל לא דומה ולא הפך, ועילת זה כולו הפשיטות הגמורה והשלמות הגמורה, אמנם לא התבאר שמה בדברי הרמב"ם מהו המופת על שהוא השלמות הגמורה שאינו צריך לעזר זולתו להשלים פעולתו, כי מה שהתבאר במופת (בהקדמה הכ"א) הוא רק על שהמחויב המציאות הוא הפשיטות הגמורה ואינו מורכב במציאותו, אבל לא התבאר שהוא גם השלמות הגמורה בפעולתו ואינו צריך לעזר זולתו, הן אמת שאם נאמר שאינו השלמות הגמורה והוא צריך לעזר זולתו, יתחייב מזה ג"כ שיהיה המחויב המציאות מורכב מב' ענינים, מענין שהוא דומה להשני שהוא ג"כ מחויב המציאות כמוהו, ומענין שהוא נבדל מחברו, שחסר לו השלמות מה שהוא צריך לעזר חברו, אבל מה הוא המופת שהמחויב המציאות א"א שיהי' מורכב מב' ענינים בדבר הזה של השלמת פעולתו, באופן שהוא צריך לעזר זולתו להשלים פעולתו. והנה הבאתי שמה לשון העקרי' (במאמר ב' פ"ה) איך שהוכיח במופ' שהוא גם השלמות הגמורה וז"ל, ויתבאר ג"כ שהוא מסולק מן החסרונות שאם היה בו חסרון היה מצטרך אל זולתו שימלא חסרונו, ולא יהיה א"כ מחויב המציאות בעצמו אלא מזולתו עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שסובר שאותו המופת בעצמו על שהמחויב המציאות אינו מורכב, הוא מספיק ג"כ על המחויב המציאות א"צ עזר מזולתו להשלים פעולתו, ולכאורה דבר זה אינו מבואר וכמו ששאלנו בזה, והנראה לענ"ד לבאר זה כי באמת היינו הך, וזה, כי מה שאנו אומרים שהסבה הראשונה היא מחויבת המציאות בעצמו, ר"ל שאין הכח הפועל שלו נפעל מסבה זולתו, וא"כ בהכרח הוא שלם בתכלית השלמות ואין חסרון בכח פעולתו, ואינו צריך עזר מזולתו להשלים פעולתו, שאם יצטרך לעזר מזולתו א"כ אין הכח הפועל שלו מחויב המציאות בעצמו, שהרי הוא מסוג הפועל הצריך עזר מזולתו להשלים פעולתו, וכל הצריך עזר להשלים פעולתו איננו כח פועל המחויב המציאות בעצמו; ואין לומר שהוא מחויב המציאות רק בכח פעולתו החלקיית, אבל עכ"ז הוא צריך לסבה חלקיית אחרת להשלים פעולתו, שז"א, שא"כ הוא מסוג הפועלים הצריכים

סבה ראשונה לפעל ההוא. אבל הסבה קבוץ שניהם. [ועוד] שאין המלט ממקבץ. ואם היה המקבץ אחד. הוא הראשון האחד יתברך. ואם היה המקבץ צריך לשנים. הנה קבוצם צריך מקבץ. ולא ילך זה לבלתי תכלית. כמו שהתבאר בהקדמה הג'. הנה בהכרה שיגיע אל אחד. הוא הסבה במציאות זה הנמצא האחד.

אוצר חיים פרק

סבה להשלימם כדי שיפעלו וממילא היה מוכרח שיהיה לו סבה גם על פעולתו החלקיית שלו בעצמו, וא"א שיהיה מחויב המציאו' בעצמו, וכמו שכתבנו בבאו' המופ' (בהקד' כ"א) על היותו בלתי מורכב כן הוא ג"כ על היותו בלתי צריך עזר מזולתו, כן נלענ"ד נכון בבאור כונת הרמב"ם והעקרים בזה; ואפשר עוד לומר המופת באופן אחר, וזה, דכיון דא"צ לסבה חלקיית במציאותו בעצמו, כ"ש שא"צ לסבה עוזרת לו להמציא את אחרים, דודאי הדבר פשוט שמציאות עצמו בלי סבה קודמת הוא נמנע יותר ממציאות זולתו בסבתו לבדו בלי עזר, וכיון דמחויב המציאות אינו מסוג הצריכים סבה למציאותם ממילא לא שייך אצלו כלל סבה עוזרת לפעולתו והכרון בכח הפועל, וגם זה נכון:

(ג) **ועוד** שאין המלט ממקבץ כו'. [בפנים חסר מלת ועוד, והוא מוכרח להיות, כי הוא טעם אחר וכן הוא גם במורה] זה לשון המורה, ועוד שהתקבץ הכלל פעולה אחת, והיא צריכה סבה אחרת והיא מקבלת הכלל עכ"ל, ר"ל שאם היה הפועל נעשה ע"י הקבץ שני החלקות יחד, הנה הקבוץ הזה הוא פעולה אחת דהיינו פעולת הקבוץ, והיא צריכה למקבץ שיעשה הפעולה ההיא, וא"כ אם הפועל המקבץ אותם יחד הוא אחד, א"כ האחד הזה הוא הסבה הראשונה, והוא האלוה האחד יתברך, ואם היה המקבץ ההוא ג"כ שנים, הדרא קושיא לדוכתה דהיינו מי קבץ אותם, שהרי קבוצם צריך ג"כ למקבץ, ולא ילך זה לבלתי תכלית כמו שהתבאר בהקדמה הג', ובהכרה שיגיע אל אחד, והוא הסבה הראשונה במציאות זה הנמצא האחד, דהיינו העולם הכללי הזה שהוא נקשר קצתו בקצתו וכולם יחד הם נמצא אחד:

אמר המפרש מה שכתב הרב המורה ועוד שהתקבץ הכלל פעולה אחת והיא צריכה סבה אחרת מקבלת הכלל עכ"ל, הנה כאן אמר הרב מפורש שכל מקובץ צריך למקבץ, וכן כתב עוד הרב המורה לקמן בסמוך במופת הששי, שכל מורכב אי אפשר לו מבלתי פועל [והמחבר לא העתיק כאן את המופת הששי של הרב המורה, רק הביאו לעיל בפרק כ"ט אות ג' וחברו עם המופת הג', כמו שבארתי שם] וכתב על זה הרש"ט כאן במופת הששי מ"ש הרב שכל מורכב צריך למרכיב זאת ההקדמה היא מסופקת מאד, כי יש לאמר שיאמר אם המורכב הוא קדום אינו צריך אל מרכיב עכ"ל, וכן הקשה הרש"ט ג"כ לעיל בסוף המופת הג' זה לשונו, זה המופת לפי דעתי אינו מופת אם לא יתבאר ראשונה שא"א שיהיה מחויב המציאות מורכב [היא הקדמה הכ"א] מפני שכל מורכב צריך אל מרכיב כמו שיחשב בתחלת הדעת עכ"ל, והנה כבר כתבתי לעיל (בפ' כ"א) שהקדמה הכ"א האומרת שא"א שיהיה מחויב המציאות מורכב אין זה מטעם שכל מורכב צריך למרכיב, רק מטעם אחר שריר וקים, ומעולם לא אמר הרמב"ם על זה הטעם שכל מורכב צריך למרכיב, ועפ"ז כתבתי לעיל (פכ"ט אות כ"ג) שהמופת הג' הנעשה ע"פ הקדמה הכ"א הוא נכון ואמת דלא כהרש"ט, וכבר זכרתי באור ההקדמה הכ"א גם בפ' הזה (לעיל אות ב'), אך **בשני המקומות הללו**, כאן במופת הה', ובסמוך במופת הששי, בודאי צדק הרש"ט בהשגתו שהרי כאן אמר הרב מפורש, שכל מקובץ צריך למקבץ, וכל מורכב צריך למרכיב; וכן המחבר (בכלל ב') השיג בזה על הרב המורה והוא (בסוף פרק י"ז) על המופת הג', ובסוף (פרק י"ט) על המופת הה' כאשר נבאר שם; אבל עכ"ז נלענ"ד לבאר סברת הרב שגם הכלל הזה הוא מושכל ומקובל אל הדעת, והוא מדוקדק בלשון הרב שכתב, ועוד שהתקבץ הכלל הוא **פעולה** אחת והיא צריכה סבה אחרת והיא מקבלת הכלל עכ"ל, כי מאומרו שהתקבץ הכלל היא „פעולה אחת" יש להבין סברת הרב בזה, שהוא מחלק בין עצם לפעולה, וזה, כי אין לומר שהמורכב הוא כך מחויב המציאות לעצמו בלא סבה, דז"א, כי זה שייך רק בעצם ולא בפעולה, כי מה שאמרנו שהסבה הראשונה היא מחויבת המציאות בעצמה ואין לה סבה הוא מצד שאנו אומרים **שעצמות** הסבה הראשונה הוא עצם כזה שאיננו מסוג הנמצאים כולם, שמציאותם היא מסבה אחרת קודמת, וכמו שבארנו זה לעי' בהקדמ' הכ"א, ולפ"ז הסברא נותנת שזה שייך דוקא בעצמיות הנמצא, דבזה יש לומר שהעצמיות של המחויב המציאות היא עצמיות אחרת לגמרי, אבל בפעולה כמו להרכיב שני דברים יחד או לקבץ שני דברים יחד שהוא „מקרה להעצם" לא שייך לומר שהפעולה הזאת היא מחויבת המציאות בעצמה בלא פועל, שהפעולה איננה דבר **עצמיות** רק מקרה ועל המקרה לא שייך לומר שהיא מחויבת המציאו' בעצמה כי העצם שלה הוא סוג אחר לגמרי שאינה צריכה לפועל, אחר שאין המקרה עצם כלל, וכל שנוי שבין המינים או הסוגים, הוא שנוי בעצמות שלהם, אבל הפעולה שהוא מקרה אין לה עצמות, וכיון שכל פעולה צריכה לפועל, ע"כ גם פעולה זו של המורכב משני מחויבי המציאות, היא צריכה למרכיב, וזה שדקדק הרמב"ם בלשונו, ועוד שהתקבץ הכלל „פעולה אחת" ולא אמר בקיצור ועוד שהתקבץ הכלל צרי' סבה אחרת והיא מקבלת הכלל, ולמה זה דייק „פעולה אחת", מזה יש לראות כי ע"ז בנוי המופת שלו, כי על פעולה לא שייך לומר שהיא מחויבת המציאות לעצמה, כי רק על העצם שייך זה ולא על פעולה, כן נלענ"ד, עד כאן:

פרק לב בבאור המופת המשותף למאמיני הקדמות. ולנו קהל המאמינים בחדוש כפי מה שסדרו הרב. וסדורו כן. הנה זה המתנועע אשר אליו יכלו כל התנועות והוא הגלגל. אם שהוא הוה ונפסד. או לא הוה ולא נפסד. ואם הי' הוה נפסד. הנה ממציאו אחר ההעדר הוא האל יתברך בהכרח. כי מן השקר שימציא עצמו. ואם הוא בלתי הוה ולא נפסד. ותנועתו אם כן נצחית יתחייב לפי ההקדמות הא'. והי"א. והי"ב שהיה המניע לא גוף ולא כח בגוף. התבאר א"כ שמציאות האל יתברך הוא מחויב בבחינת עצמו. אחד ובלתי גשם ולא כח בו. וזהו אשר כוננו בכלל הזה הראשון, והתהלה לאל לבדו ומרומם על כל ברכה ותהלה.

אוצר חיים

פרק לב בבאור המופת המשותף למאמיני הקדמות ולנו קהל המאמינים בחדוש.

כפי מה שסדרו הרב, וסדורו כן. הנה הלשון שאמר כפי מה שסדרו הרב, וסדורו כן, הוא כפל הלשון, וגם מ"ש כפי מה שסדרו הרב אינו מדויק הלשון כפי, דהול"ל אשר סדר הרב, כמ"ש המחבר בכל הפרקים הקודמים, והנראה לי דמ"ש כפי מה שסדרו הרב ר"ל כפי מה שיעדו הרב, ואולי באמת יש להגיה מלת שסדרו שצ"ל שיעדו, אך אין צורך לזה, כי גם שסדרו יכול להתפרש כן, וזה, כי הרב המורה בסוף פרק א' מה"ב אחר שהשלים כל המופתים הקודמים סיים וז"ל, ואחר הקדים אלו המופתים אתחיל לבאר דרכנו, כמו שיעדנו עכ"ל, וכתב האפודי כמו שיעדנו ר"ל בפרק ע"א, עכ"ל, ולמען תדע למה הוצרך הרב המורה לעשות המופת המשותף, ולמה יחד לו פרק ב', ולא שמהו יחד עם המופתים הקודמים בפ"א, וגם למה הקדים לאמר עליו שבו הוא מתחיל לבאר דרכו כמו שיעד, הביא בקצרה לשון הרב (בפרק ע"א מה"א), אמר שם, שדרך המדברים בעשייתם מופת על מציאות ה' הוא, שתחלה הביאו הקדמות לקיים מופת על חדוש העולם, וכשתקיים שהעולם מחודש, התקיים בלא ספק שיש לו עושה חדשו, והתאמת מציאות הבורא, וכאשר הסתכלתי זה הדרך, רחקה נפשי ממנו רחוק גדול מאד, וראוי לו שירוחק, כי כל מה שיחשבו שהוא מופת על חדוש העולם ישיגוהו הספקות כו', ותכלית יכולת המאמת [ר"ל החכם האמתי] אצלי מבעלי התורה, שיבטל מופתי הפילוסופים על הקדמות, ומה נכבד זה כשאפשר עליו, וכבר ידע כל מעיין זך השכל המאמת, שלא יטעה נפשו, שזאת השאלה ר"ל קדמות העולם או חדושו לא יגיעו אליה במופת חותך, ושהיא מעמד שכלי [ר"ל ששכל האדם יעמד ויפסק אצלה ויש לו גבול שמה] ויספיק לך מזאת השאלה **לדעת, שפילוסופי הדורות חולקים בה מהיום שלשה אלפים שנה אל זמננו זה, כפי מה שנמצא בחבוריהם** (!!), ואחר שהענין בזאת השאלה הוא כך, איך נקחה הקדמה נבנה עליה מציאות הבורא, ויהי' א"כ מציאות ה' מסופק בו כו', אמנם דרכי זהו כמו שאגיד לך כללו עתה, וזה שאני אומר, שהעולם לא ימלט מהיותו קדמון או מחודש, ואם הוא מחודש יש לו מחדש בלא ספק, וזה מושכל ראשון כי המחודש לא יחדש עצמו אבל מחדשו זולתו, ומחדש העולם הוא השם; ואם היה העולם קדמון ראוי בהכרח במופת שהוא כך, שיש נמצא אחד מבלתי גשמי העולם כולם, שאינו גשם ולא כח בגשם, והוא אחד תמיד נצחי, אין עלה לו, ולא אפשר השתנותו, והוא השם; הנה כבר התבאר לך כי מופתי מציאות ה', ואחדותו, והיותו בלתי גשם, אמנם צריך שילקחו לפי הנחת הקדמות, אז יעלה בידנו המופת השלם, יהי' העולם קדמון או מחודש כו'; ולזה ראיתי שצריך תחלה שאביא כו', ואח"כ אביא פרקים אחרים אבאר לך בהם הקדמות הפילוסופים ודרכי ראיותיהם על הבקשות ההם הארבעה, [והם מציאות ה', אחדותו, והרחקת הגשמיות, וקדמות העולם או חדושו] ואח"כ אבאר לך הדרך אשר אני הולך בה, כמו שהגדתי לך באלה הארבעה בקשות עכ"ל, וע"כ אחר שהקדים הרב לבאר בפרק א' (מה"ב) את המופתים ע"פ הקדמות הפילוסופים, אשר מעתה אתחיל לבאר דרכנו כמו שיעדנו, והוא המופת המשותף שבכאן, וז"ש כאן המחבר שהמופת המשותף היא **כפי מה שסדרו הרב** ר"ל כפי מה שסדר הרב את סדר הענינים שאמר שאחר שיקדים מופתים הפילוסופים יביא אח"כ מופת זה והוא דרכו אשר יעד עליו: וסדורו כן, זה קאי על סדורו של המופת הזה, הנה זה הגלגל המתנועע אשר אליו יכלו כל התנועות כמבואר לעיל (בפרק כ"ז), אם שהוא הוה ונפסד ר"ל מחודש, ואם שהוא לא הוה ולא נפסד ר"ל קדמון ונצחי, ועתה נעשה המופת על מציאות ה' ממה נפשך, אם הוא הוה ונפסד דהיינו מחודש הנה ממציאו אחר ההעדר הוא השי"ת בהכרח וז"ל המורה וזה מושכל ראשון כי כל מה שנמצא אחר ההעדר יש לו ממציא בהכרח, ומן השקר שימציא עצמו. **ואם הוא בלתי הוה, ולא נפסד.** ר"ל קדמון, א"כ גם תנועתו היא קדמונית ונצחית, וכיון שהתנועה היא נצחית יתחייב שיהיה לה כח מניע בב"ת שיהיה מניעו זאת התנועה הנצחית. **יתחייב לפי ההקדמות הא.** [והה', כצ"ל, וכן כתב המחבר להדיא בכלל ב' פרק כ' בהשגתו

על

על פרק זה] והי״א, והי״ב, שיהיה המניע לא גוף ולא כח בגוף.. והוא האל ית׳; ודע כי לכאורה יפלא מאד, למה אמר ויתחייב לפי הקדמות הא׳ והה׳ והי״א והי״ב, הלא לעשות המופת על מציאות ה׳ הוא צריך לכל ההקדמות כמבואר לעיל במופת א׳, אולם הקושיא הזאת הקשיתי ג״כ לקמן (בכלל ב׳ פט״ו) על מש״כ המחבר שהמופת הא׳ הוא צריך להקדמות האלה הא׳ והח׳ י״ב וי״ו וכ״ו, ותרצתי בתרוץ נפלא, כי לא חשב אלא את ההקדמות שהם תורף המופת ועיקרו, משא״כ שאר ההקדמות אף שכלם נצרכים להמופת בכ״ז הם רק כמו הטופס של המופת, ע״ש באריכות, ובאמת כן משמע ג״כ כאן, שאמר שמהקדמות האלה יתחייב שהמניע אינו גוף ולא כח בגוף והוא השי״ת שזהו תורף המופת; ומה שכאן חשב גם הקדמה הי״א ושם בכלל ב׳ פט״ו לא חשב הי״א, הוא פשוט, יען כי שם בהשגות אינו משיג על הקדמה הי״א ע״כ לא זכרו, רק זכר ההקדמות שהשיג עליהן על כל אחת במקומה; ולכך לא חשב ג״כ המחבר לקמן (בכלל ב׳ פרק ב׳) בהשגתו על המופת המשותף הזה את ההקדמה הי״א שחשב כאן, יען שלא עשה עליה השגה במקומה, כאשר יראה המעיין בכלל ב׳ בפרקי השגותיו שעל הקדמה הי״א לא עשה השגה; ומה שלא זכר כאן הקדמה הי״ו, מפני שהיא אינה נצרכת להמופת על מציאות ה׳, רק הוא משתמש בה להמופת על אחדותו ית׳; ומה שלא חשב כאן הקדמה הכ״ו שהיא שהתנועה של הגלגל היא נצחית, לפי שזה אמר כאן מפורש שהוא מדבר לדעת האומרים שהגלגל לא הוה ולא נפסד רק קדמון ונצחי, ובדרך אם תמצא לומר קאמר, לא מבעיא לדעתנו שהעולם מחודש ודאי שיש לו מחדש, אלא אפילו לדעתכם מאמיני הקדמות, יש להביא מופת על מציאות ה׳ ע״פ מה שנקדים איזה הקדמות, א״כ אין ראוי לחשוב גם את קדמות העולם לאחת ההקדמות שהרי זאת היא דעתם ולדבריהם קאמר להו, וכל זה נכון וברור בעז״ה: **התבאר א״כ שמציאות האל ית׳ הוא מחויב בבחינתו ועצמו ואחד, ובלתי גשם ולא כח בגשם.** וז״ל המורה, התבאר לך שמציאות השי״ת הוא המחויב המציאות, אשר אין סבה לו, ולא אפשרות, למציאותו בבחינת עצמו, עכ״ל, ר״ל כי להיות מציאותו הוא בבחינת עצמו, ואין לו התלות כלל בזולתו, ע״כ לא יצויר במציאותו אפשרית כלל, כמו שבארנו שם לעיל (בפי״ט) באריכות. וסיים המחבר את הכלל הזה הראשון בדברי שבח להשי״ת ואמר, וזהו אשר כוונו בכלל הזה הראשון, **והתהלה לאל לבדו ומרומם על כל ברכה ותהלה,** וזהו כעין דאמרינן (ברכות ל״א). שכן מצינו בנביאים ראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותנחומין והמרומם על ברכה ותהלה, ברחמיו יעזרנו סלה, אמן:

הערה שייכה לכלל א׳ פרק א׳, מין א׳ מופת ד׳.

באור מאמרי חז״ל על פסוק ויען ה׳ את איוב מן הסערה.

א בב״ב דף ט״ז ע״א אמר רבא איוב בסערה חרף ובסערה השיבוהו, בסערה חרף דכתיב (איוב ט׳) אשר בשערה ישופני, אמר לפניו רבש״ע שמא רוח סערה עברה לפניך ונתחלף לך בין איוב לאויב, בסערה השיבוהו דכתיב (שם ל״ח) ויען ה׳ את איוב מן הסערה ויאמר וגו׳ אזור נא כגבר חלציך אשאלך והודיעני, אמר לו הרבה נימין בראתי באדם, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה, שלא יהו שתים יונקות מגומא אחת, שאלמלא שתים יונקות מגומא אחת, מחשיכות מאור עיניו של אדם, בין נימא לנימא לא נתחלף לי בין איוב לאויב נתחלף לי! — ויש להבין מ״ש איוב בסערה חרף ובסערה השיבוהו, דמשמע שהקב״ה התנהג עמו מדה כנגד מדה לפי שהוא חרף בסערה ע״כ השיבוהו מן הסערה, הלא לפי מה שדרש ויען ה׳ את איוב מן הסערה הרבה נימין בראתי באדם, ופירש״י שפירש מן הסערה לשון שיער. א״כ אין זה דומה כלל למה שאמר איוב בסערה חרף, דשם הכונה ברוח סערה כמ״ש שמא רוח סערה עברה לפניך? ב) ועוד יפלא מאד שכל הויכוח הזה מתשובת הקב״ה לא נזכר כלל בכתוב? —

והנה לפי ההשקפה החיצונה יראה שחז״ל באו לגנות את איוב שחרף בסערה, ע״ד שאמרו שם תתלה עפרא לפומיה דאיוב, אבל כאשר נתבונן על מה שאמרו שלכן בסערה השיבוהו, ובארו חז״ל שהשי״ת השיבוהו הרבה נימין בראתי באדם, וכל נימא ונימא כו׳ שהיא תשובה נוחה מאד רכה משמן, כרב המשיב לתלמידו בפנים מסבירות, אזי, מסערה של הקב״ה אתה יודע הסערה של איוב, שאינו בא לגנות את איוב בזה שבסערה חרף; והענין, שחז״ל באו לבאר שאע״ג שאיוב היה מחרף, עכ״ז אין לדמותו לשאר מחרפים, שמצינו לחז״ל שאמרו (סנהדרין צ״ד) שפרעה היה מחרף בעצמו, וסנחריב היה מחרף ע״י שליח, שהראשון אמר מי ה׳ אשר אשמע בקולו, והשני אמר מי בכל אלקי הארצות אשר הצילו את ארצם מידי, כי עם מחרפים בליעל כאלה לא דבר ה׳, ולא ענש דבר, אך השיב לשם חרפתם אל חיקם, ושלם להם כדי רשעתם, ואחריתם היתה עדי אובד, אולם איוב חסיד שבאו״ה הי׳, וחכם ופילוסוף גדול, וכאשר לחצוהו יסוריו וגודל צערו לדבר על השגחת ה׳ דברים אשר לא כן, לא דבר כאיש בליעל דברי חרופים וגדופים חלילה, רק כחוקר ומתפלסף טען טענות פילוסופיות ע״פ הקדמות ויסודות לקוחות מחכמת הטבע, עם חסיד מתפלסף כזה, אשר מרוב צערו טען טענות נגד ההשגחה, דבר הקב״ה וזכה לנבואה ורוח הקודש, והשי״ת השיב לו ג״כ תשובות פילוסופיות מחכמת הטבע!

וז״ש איוב בסערה חרף, ובסערה השיבוהו, באור זה, כי הנה כשהיה אליהו הנביא בצער, נרדף מאיזבל שהיתה מבקשת להמיתו, וברח אל המדבר ואמר, קנא קנאתי לה׳ צבאות אלקי ישראל כי עזבו בריתך בני ישראל וגו׳ ויבקשו את נפשי לקחתה נאמר לו, צא ועמדת בהר לפני ה׳, והנה ה׳ עובר, והנה רוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה׳; ופירשו העקרים (מאמר ב׳ פרק ל׳) כי רוח גדולה וחזק הוא רומז על כח הטבע, המנהיג עולם ההויה וההפסד, שהוא מפרק הרים ומשבר סלעים, ואמר שהרוח גדולה וחזק הזה הוא לפני ה׳, ר״ל שהוא ית׳ משגיח עליו לעשות רצונו, ואינו כי אם כגרזן ביד החוצב בו, ואמר, לא ברוח ה׳, שאין הרוח הגדולה והחזק הזה המנהיג את עולם ההויה וההפסד! וז״ש איוב בסערה חרף, שהחרופים של איוב היו בטענות פילוסופיות לקוחות מן הסערה, שהוא הכח הטבעי, שהוא הרוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים; שאמר, שאין הקב״ה בעצמו מכה אותי, שהוא לא היה מכה את הצדיק, רק הסערה מכה אותי, והוא הכח הטבעי של ההויה וההפסד הוא מכה אותי, שנאמר אשר בשערה ישופני, אמר לפניו רבש״ע שמא רוח סערה עברה לפניך ר״ל שהרוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים שנאמר אצל אליהו שהוא לפני ה׳, שהשי״ת משגיח בו לעשות בו כרצונו, שמא אין הדבר כן, רק רוח סערה הזה עבר לפניך, ואין אתה משגיח בו, וע״כ נתחלף לך בין איוב לאויב, שהכח הטבעי הזה הכה אותי שלא ברצונך! — על הטענה הפילוסופית הזאת השיב לו השי״ת תשובה מחכמת הטבע ואמר לו הרבה נימין בראתי באדם, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה כו׳, באור זה, כבר בארו כל החוקרים הראשונים והאחרונים. שכל חומר שבעולם יש לו „סגולת בלתי החידור". והיא סגולה שבסבתה לא יוכלו שני חלקים חמריים למלאות בזמן אחד מקום אחד אשר יספיק רק לאחד מהם, והנה שהמוצקים והנוזלים כמו האבן והמים הוא דבר הידוע לכל, שרואים זה תמיד בנסיון, שהמקום שאינו יכול לקבל בתוכו רק אבן אחת לא נוכל להכניס בו עוד אבן שני אם הראשון עדיין מונח שם, וכן לא נוכל למלאות שני לוגים מים בכלי מחזיק רק לוג אחד, אמנם גם שהאויר שהוא חומר דק מאד יש לו ג״כ „סגולת בלתי החדור" שלא יוכלו שתי מדות אויר לכנוס בחלל שאינו מחזיק רק מדה אחת אויר, כמו שבארו החוקרים, ואם נראה לנו שהאבן נכנס בתוך המים, באמת לא נכנס בתוך המים, רק שגורש את המים ממקומם לחוץ והוא לקח את מקומם, וכבר בארו חז״ל שהסגולה הזאת היא נמצאת בכל הדברים החומריים שבעולם, והוא (ברכות דף מ׳) אמר ר׳ זירא ואיתימא ר׳ חנינא בר פפא בא וראה שלא כמדת הקב״ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם כלי ריקן מחזיק מלא אינו מחזיק, אבל הקב״ה אינו כן, מלא מחזיק ריקן אינו מחזיק, שנאמר ויאמר אם שמוע תשמע ואם לאו לא תשמע; הנה בארו שהסגולה של בלתי חדור היא נמצאת בכל הדברים החומריים, אבל בהדברים הרוחניים והשכליים אינו נמצא זה כי אינם תופסים מקום; — והנה החוקר יבאר לנו מה הוא סבת סגולת בלתי החדור, והוא מה שהביא כאן המחבר (כלל א פרק א, מין א מופת ד) כי מה שהוא נמנע הכנס גשם בגשם, אין זה מצד היות הגשם עצם, [כי הלא גם הדברים הרוחניים הם עצם רוחניי ואין בהם סגולת בלתי החדור וכדברי חז״ל שהזכרנו] ולא מצד היותו בעל מראה, ולא בעל איכות, אלא מצד רחקיו השלשה ר״ל מצד היותו בעל גבול מכל צדדיו, וטבע הגבול שיש לכל חומר הוא מונע גשם אחר שיכנס בגבולו, כי טבע הגבול שומר את גבולו, עד שאי אפשר לשום גשם לכנוס בגשם אחר אפילו כחוט השערה! — ועתה נתבונן נא, מה היה צורת העולם אם לא היה בעולם טבע הגבול, כי אז היה יכול להכנס גשם בגשם, והיה כל העולם כולו יכול להכנס בגרגר אחד של חול, וגם הגרגר הקטן הזה היה יכול להכנס בהדק הפחות שאין העין שולטת בו, ואז הלא היה כל העולם תהו ובהו, אפס ואין. —

וזה שהשיב הקב״ה לאיוב על טענתו שנתחלף להקב״ה בין איוב לאויב, כי זה לא יתכן, כי כשבראתי את העולם בראתי אותו שיהיה לכל אחד טבע הגבול שלא יוכל דבר אחד לכנוס בגבול חברו אפילו כחוט השערה, וז״ש הרבה נימין בראתי

באור מאמרי חז"ל על פסוק ויען ה' את איוב מן הסערה.

בראתי באדם, וכל נימא ונימא בראתי לה גומא בפני עצמה, ר"ל שכל נימא ונימא של כל הנמצאים יש לו מקום בפ"ע, ואי אפשר לשתי נימין למלאות מקום אחד שיכנס אחד בגבול חבירו, שאלמלא שתים יונקות מגומא אחת, שאם לא היה טבע הגבול, והיה אפשר שיכנוס גשם אחד בשני, מחשיכות מאור עיניו של אדם, כי היה העולם כולו נכנס בגרגר אחד של חול, והוא בהדק הפחות, עד שאין עיניו של אדם שולטת לראותו ולא היה אפשר להיות מציאות העולם, וא"כ יסוד של כל העולם כולו הוא עומד על יסוד הטבעי שיש לכל גשם טבע הגבול, וא"כ מי שברא את העולם, ושם גבול לכל גשם וגשם אף לחלק הדק היותר פחות, אשר אין העין שולטת בו, איך יתכן שלא ידע הגבול וההבדל שבין איוב לאויב, ולא ישגיח שכ"א ישמור גבולו, שלא ינוח שבט הרשע על גורל הצדיקים! — והנה ע"פ מה שבארנו כונת המאמר שכל נימא ונימא יש לה גומא בפני עצמה ואין שתים יונקות מגומא אחת, הוא קאי על כל נימא ונימא של כל גשם שיש לו טבע הגבול, ואין שני גשמים יכולים למלאות מקום אחד, שזהו יסוד העולם כולו, תראה שכל המאמר הזה הוא מבואר בפשט הכתובים, שאמר ויען ה' את איוב מן הסערה ויאמר וגו' אזר נא כגבר חלציך ואשאלך והודיעני, איפה היית ביסדי ארץ, הגד אם ידעת בינה, מי שם ממדיה כי תדע או מי נטה עליה קו, שתשובת הקב"ה לאיוב היתה הידעת על מה יסדתי הארץ מה הוא היסוד של המציאות כולה? הגד אם ידעת בינה, אם הנך חוקר ופילוסוף ויודע בינה, הלא תוכל להגיד ולהשיב על שאלתי זאת: כי יסוד הארץ עומדת על מציאות המדה והגבול! ועתה, אם חכם לבך, הגד נא, מי שם ממדיה כי תדע, מי הוא זה אשר שם לכל דבר מדה וגבול שכל דבר ישמור גבולו? או מי נטע עליה קו שגם הקו היותר דק כמו נימא הוא שומר את גבולו, ואינו מניח את חבירו לכנוס בגבולו? הלא רק אני ה' שמתי לכל דבר גבולו, ואפילו להדק היותר פחות, ואיך לא אשגיח על הגבול שבין הצדיק והרשע! —

ולכאורה יש להקשות על באורנו זה, דבגמ' נדה (דף נ"ב ע"א) מקשה מן המאמר הזה אהא דאמרינן התם על שתי שערות דסימני גדלות, שאפשר שיהיו שתי שערות בגומא אחת, ומשני הגמ' לא קשיא הא בגופא הא ברישא, ר"ל בגופא יכול להיות שתי שערות בגומא, ובשערות שבראש לא, וא"כ מוכח מהגמ' דהמאמר הזה הוא כפשוטו ממש, דאל"כ הו"ל להגמ' לשנויי דהא דאמרו שאין שתי שערות יונקות מגומא אחת איננו כפשוטו, רק יש לו כונה פנימיית? אולם באמת כל משכיל יראה שזהו עצמו תירוץ הגמ' הא בגופא הא ברישא ר"ל דהמאמר שאפשר לשתי שערות להיות בגומא אחת המאמר הזה הוא בגוף, ר"ל שהוא כפשוטו ויש להמאמר הזה גוף, הא ברישא, והמאמר שאי אפשר לשתי שערות להיות בגומא אחת אין להמאמר הזה גוף, רק יש לו כונה פנימיית בחכמה אשר בראש! —

ב מי פלג לשטף תעלה (שם) הרבה טיפין בראתי בעבים, וכל טיפה וטיפה בראתי לה דפוס בפני עצמה שלא יהו שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד, שאלמלא שתי טיפין יוצאות מדפוס אחד מטשטשות את הארץ ואינה מוציאה פירות, בין טיפה לטיפה לא נתחלף לי וכו', — באורו עפ"מ שכתבו החוקרים האחרונים שטיפי הגשמים כשהם יוצאות מן העבים הן דקות מאד אלא שבדרך הלוכן שהן יורדות מלמעלה עד הארץ שהוא דרך רב מאד, פוגשות הטיפות זו את זו, ומתחברות יחד, וכן הם פוגשות זו את זו ומתחברות יחד כמה פעמים, ועי"ז נעשה טיפה כמו שהיא עתה למראה עינינו, ומן הדברים האלה נוכל לשפוט בצדק, שאם הטיפין היו יורדות מן העבים לא כ"כ דקות מאד כל אחת בפני עצמה, רק היו עבות קצת, אזי בהמשך הדרך שהיו נפגשות יחד היו יורדות טיפין גדולות הרבה, והיו מטשטשות את הארץ, ומקלקלין אותה וכמו דאמרינן בחוני המעגל (תענית כ"ג.) שירדו בזעף, ואמר לא כך שאלתי אלא גשמי רצון ברכה ונדבה. וז"ש הקב"ה לאיוב ראה הגבולות שלי שבראתי בטיפי העבים! —

ג ודרך לחזיז קלות (שם) הרבה קולות בראתי בעבים, וכל קול וקול בראתי לו שביל בפני עצמו כדי שלא יהו שתי קולות יוצאות משביל אחד, שאלמלא שתי קולות יוצאות משביל אחד, מחריבין את כל העולם בין קול לקול לא נתחלף לי, בין איוב לאויב נתחלף לי, — באורו עפ"מ שכבר ידוע שכתבו החוקרים באיזו דרך נשמע קול המדבר אל אזן השומע, וזה, כי כשיוצא הקול מפי המדבר הוא עושה הרעדה באויר שסביבו, עד שמגיע להאויר אשר בעור התוף שבאזן השומע, וע"י שקול ההברה של אות זה עושה הרעדה שונה מאות האחרת, ע"כ תשמע האזן הדברים של המדבר, והנה כבר התפלאו מאד החוקרים על הדבר הנפלא הזה שהלא כאשר כמה אנשים מדברים בתוך בפעם אחת, תפגשנה ההרעדות של זה עם ההרעדות של זה בהאויר ויתבוללו ויתערבו יחד, ואיך האזן יכולה לשמוע הדברים שכבר נתבלבלו ונתערבו ההרעדות של כמה אנשים, ובהכרח שהקב"ה עשה את טבע ההרעדה של הקול באופן שלא תתבלבל עם השני, כשפוגשה עמה, והוא דבר נפלא מאד, וז"ש כל קול וקול בראתי לו שביל בפני עצמו, כדי שלא יהו שתי קולות יוצאות בשביל אחד, שלא יפגשו קולו של זה בדרך אחד עם קולו של רעהו, שאלמלא שתי קולות יוצאות בשביל אחד ופוגשות זו את זו מחריבין את כל העולם, שהיה כל האויר מבולבל מכל ההרעדות השונות ביחד, ולא היתה האזן יכולה לשמוע דברי המדבר אליו, ובודאי שאין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם היה העולם חרב, וז"ש הקב"ה לאיוב ראה הגבולות שלי שבראתי בקולות אשר באויר! —

והנה חשב כאן כל הגבולות שברא הקב"ה בעולמו, בשלשה היסודות, ארץ, מים, ורוח, ולא חשב את יסוד האש, כי באמת בכל כתבי הקודש לא נזכר רק שלשה אלה, ולא נזכר יסוד האש, כמו בתחלת ספר בראשית, והארץ היתה וגו' ורוח אלקים מרחפת על פני המים, וכן בתחלת קהלת, כי רק שלשה היסודות האלה אנו רואים, ויסוד האש אינו נראה לנו, והחוקרים האחרונים וגם יש קצת מהראשונים שמכחישים במציאות כדור האש, —

ד אחר התשובות האלה שהשיב לו מהגבולות המדויקים והנפלאים שברא בשלשה היסודות, השיב לו באחרונה מהגבולות הנפלאים אשר שם בטבע הזמן ומקריו, יען, כי על דבר זה היתה טענתו של איוב, שמקרי הזמן הם מתנהגים שלא כראוי ללמות ולא סדרים, שלהרשעים יקרו מקרי הזמן, טובים ומצליחים, ולהצדיק יקרו פגעי הזמן הרעים, ואמר (שם לט) הידעת עת לדת יעלה סלע חולל אילות תשמור, יעלה זו אכזריה על בניה, בשעה שכורעת ללדת עולה לראש ההר כדי שיפול ממנה וימות, אני מזמן לה נשר שמקבלו בכנפיו ומניחו לפניה, ואלמלא מקדים רגע אחד או מתאחר רגע אחד מיד מת, בין רגע לרגע לא נתחלף לי, בין איוב לאויב נתחלף לי, — חולל אילות תשמור, אילה זו רחמה צר, בשעה שכורעת ללדת אני מזמין לה דרקון [פירש"י נחש] שמכישה בבית הרחם, ומתרפה ויולדת, ואלמלא מקדים רגע אחד או מאחר רגע אחד מיד מתה, בין רגע לרגע לא נתחלף לי בין איוב לאויב נתחלף לי,— ולכאורה קשה למה הביא כאן שני משלים על דבר אחד שבין רגע לרגע לא נתחלף לו, שהקב"ה מדקדק ושומר גבולות של הזמן בתכלית הדיוק, מן היעלה ומן האילה, והלא במשל אחד הוא די? אבל הדבר נכון מאד, כי טענת איוב על מקרי הזמן היתה על שני דברים, מדוע רשע וטוב לו, צדיק ורע לו, שהרשע הצלחתו גדולה כ"כ שהיא מרוממתו ונושאתו על כנפי נשרים כמבואר שם (סי' כ"א) מדוע רשעים יחיו עתקו וגם גברו חיל והצדיק הוא סובל הרבה מפגעי הזמן הרעים כאלו נשכו נחש, וכמ"ש חז"ל (סנהדרין ל"ח:) כאשר ינוס איש מפני הארי ופגעו הדוב, ובא אל הבית וסמך ידו אל הקיר ונשכו נחש (עמוס ה) בזמן שאדם יוצא לשדה ופגע בו סנטר דומה כמי שפגע בו ארי, נכנס לעיר ופגע בו גבאי דומה כמי שפגעו דוב, נכנס לביתו ומצא בניו ובנותיו מוטלין ברעב, דומה כמי שנשכו נחש; וע"כ אמר איוב שמקרי הזמן הם שלא בהשגחה, על זה השיב לו הקב"ה בשתי משלים משתי חיות, מן היעלה והאילה

והאילה, שהיעלה היא אכזריה על בניה, והאילה היא צדיקת מאד, כידוע מה דאיתא במדרש (ילקוט תהלים מ"ב ושביאו רש"י שם) כאיל תערוג על אפיקי מים, האילה היא חסידה שבחיות, ובזמן שהחיות צמאות מתכנסות אצל האילה, והיא חופרת ומכנסת קרניה בקרקע, ועורגת להקב"ה וקורע לה את התהום והמים עולים לה עכ"ל, והנה להיעלה שהיא אכזריה כשהיא כורעת ללדת ועולה לראש ההר ותפלה להמית את בניה הקב"ה מזמין לה נשר, שהוא רחמן כמו שאה"כ כנשר יעיר קנו על גוזליו ירחף, לקבל את בניה, ולהאילה שהיא החסידה שבחיות הקב"ה מזמין לה נחש שמכישה, שהדבר נראה כתמוה, שהיה ראוי להיות להפך, שלהיעלה האכזריה ישלח את הנחש להכישה, ולהאילה החסידה שבחיות ישלח את הנשר לשאת את בניה על כנפיו, וא"כ הלא אפשר לומר שדבר זה הוא נעשה שלא בהשגחה, אבל באמת אנו רואים שדבר זה נעשה בדיוק עצום שהרי צריך שלא יקדים ולא יאחר אף רגע, א"כ בהכרח לומר שדבר זה נעשה בהשגחה, שהקב"ה יודע יותר איך שראוי להיות לטובת שניהם, וכן הוא בענין רשע וטוב לו צדיק ורע לו, אע"פ שיקשה בעיני האדם וידמה לו שהיה ראוי להיות להפך, אבל השי"ת יודע שכך ראוי להיות לטובת שניהם! וכמ"ש חז"ל (ב"ק נ:) מאי דכתיב ארך אפים, ולא כתב ארך אף, ארך אפים לצדיקים ולרשעים, ופירש"י לצדיקים מלשלם להם שכר, ולרשעים מלפרע מהם לאלתר, וכתבו שם התוס' דבחלק (קיא.) משמע דשניהם לטובה, וכתבו דהיינו אם סופו לעשות תשובה, וז"ש הקב"ה לאיוב בין רגע לרגע לא נתחלי' לי, במקרי הזמן הרעים והטובים, בין איוב לאויב נתחלף לי, ע"כ ראוי לך לדעת שהכל בהשגחה אלקית! והרוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים, הוא, לפני ה'!

הערה שייכה להקדמה דף ג' ע"א ד"ה חסידותו.

באור מה שספרה התורה בענין הבארות של יצחק.

והוא השערה על תוכן הדרוש „לנו המים" שדרש הרב ר' חסדאי ז"ל בעת עצירת גשמים.

הידיעה שהביא לנו הר"ר אברהם סבא ז"ל בהתחלת דרושו של הרב בן חסדאי היתה „לנו המים", אם אמנם היא קטנה מאד, רק בת שתי מלים, אכן לדעתי יש לה ערך נכבד, כי היא תתן בידנו העוז והמשפט לשער מה היה תוכן דרושו; כי ממה שלקח הרב בן חסדאי לנושא הדרוש שלו את הפסוק „לנו המים", מה שרועי גרר רבו עם רועי יצחק כמש"כ (פ' תולדות כ"ו, כ') **ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים**, נראה שהוא הי' מפרש את הכתוב, שהריב של רועי גרר עם רועי יצחק היה, שרועי גרר אמרו לרועי יצחק **שלנו בני ישראל הוא המים**, כמו שהיה המעשה במאורע שלו, שיושבי הארץ אמרו על ישראל שהם יביאו את המים יען לנו בני ישראל הם המים, וא"כ היא לכאורה נגד פשט הכתוב שמבואר בו הדבר להפך, שרועי גרר אמרו שהמים הוא שלהם, ועל עצמם אמרו לנו המים, ולא של יצחק? ע"כ נלענ"ד כי מזה נוכל לראות את דעתו בבאור הפרשה הזאת שבתורה, כי הוא באר בדרך חדש אשר לא שערוהו כל הראשוני', ודרך הקודש יקרא לו, וזה היה אז תוכן דרושו וחדושו; —

והנה הפרשה הזאת אין חזיונה נפרץ בכל המבארים, כי באמת הדבר יפלא, למה ספרה לנו התורה המעשה של חפירת הבארות וריב רועי גרר עמו, אשר לא מצאנו בה כבוד כ"כ ליצחק, וכמו שהקשה הרמב"ן, ונדחק לומר שכל הספור הזה **בא לרמז על ג' בתי מקדשים**, שכל מעשה אבות סימן לבנים, ובדרך זה פירשו כל הראשונים שהביאם הכלי יקר, גם הר"י אברבנאל ושאר המפרשים עד אחרוני המבארים בזמננו כולם נדחקו לבארו; אמנם הרב בן חסדאי ז"ל ע"פ המאורע שקרה לו, ראה מעשה ונזכר מה שקרה ליצחק אבינו עם רועי גרר, והיה מתכוין לפרש את כל הפרשה לפי המאורע שלו, דבר דבר על אפניו, ויפה כוון, וע"פ פירושו היה באמת בענין הבארות ענין אלקי; — אמנם טרם שנבאר את הפרשה אנו צריכים להעיר עוד על איזה פסוקים סתומים בפרשה אשר אין להם באור נכון, וזה, א) למה רבו רועי גרר עם רועי יצחק רק על שתי הבארות הראשונות, ועל הבאר השלישי לא רבו, והמפרשים לא אמרו בזה דבר? ב) מה ענין **ופרינו בארץ** ופירש"י כתרגומו וניפוש בארעא, האם עד עתה לא היו יכולים להתרבות ולפרות בארץ, והמפרשים לא בארו זה? ג) אחר שאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ, כתיב **ויעל משם באר שבע** יפלא מאד, למה עזב עתה את הארץ אחר שכבר היה טוב לו שמה, וכל אנשי ריבו השלימו אתו? ד) **וירא אליו ה' בלילה ההוא ויאמר אנכי אלקי אברהם אביך, אל תירא כי אתך אנכי**, למה הוצרך לומר לו אל תירא, שאין אומרים אל תירא אלא למי שהוא מתירא, וכמו שמצינו אצל אברהם שא"ל הקב"ה אל תירא אברם אנכי מגן לך, כי אז היה אחר שנלחם עם הד' מלכים והרגם והיה לו להתירא מזה, אבל עתה אחר שהיה לו ליצחק שלום מסביב למה זה הוצרך לומר לו אל תירא? ה) הספור של אבימלך ופיכל שר צבאו שהלכו אליו מגרר לבקשו שיכרות ברית עמהם היא חידה סתומה למה הלכו אליו ועל מה פחדו ממנו? ו) מה הי' כל הויכוח שבין יצחק ואבימלך, שא"ל מדוע באתם אלי ואתם שנאתם אותי וגו' והם השיבו **ראו ראינו כי היה ה' עמך** וגו' והנה האברבנאל פי' בשם המפרשים שהשיבו לו שאנחנו חשבנוך תחלה שהיית מתעשר מטוב ארצנו ומאשר לנו, ולזה שלחנוך מאתנו, אבל עתה כבר ראו ראינו כי היה ה' עמך, ומברכתו התעשרת ולא משלנו, ולכן, ונאמר תהי נא אלה בינותינו ונכרתה ברית עמך, נלענ"ד אין זה נכון, כי הבא לפייס את חברו צריך לומר לו דברי פיוסים, להניח את דעתו, אבל דברים כאלה שאמרו לו שתחלה חשבוהו שהוא מתעשר משלהם, שיש בזה מענין עושה עושר ולא במשפט, אינם מסוגלים לפייס את רעהו ולהניח את דעתו, כי עוד יעוררו את חמתו יותר על שחשדוהו בכך, וחשבוהו לאיש חמסים על לא חמס עשה ונפשו זכה? ז) מה שאמרו **אם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום, אתה עתה ברוך ה'**, מה שסיימו דבריהם אתה עתה ברוך ה' אין לו שום המשך וקישור אל הקודם, כי אם בתחל' הענין היה מקומו כשאמרו ראו ראינו כי היה ה' עמך ואתה עתה ברוך ה' ונאמר תהי נא אלה כו' אבל כאן אין לו מקום, ורש"י נדחק בזה ופי' גם אתה ברוך ה' עשה לנו כמו כן, וא"כ העיקר חסר מן הספר? —

והענין כי הנה באמת הריב שעשו רועי גרר עם יצחק לאמר לנו המים, לא יתכן לומר שהיה תכלית כונתם לגזול את הבאר מיצחק, כאשר חשבו כל המפרשים, שהרי כאשר בא אבימלך ליצחק א"ל ואם תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום, ואם היה הדבר כן, שאחר ששלחו אותו מאתם רבו אתו, ורצו לגזול את הבאר שחפר הראשונה וגם השנית, הלא אז היתה רעתם שעשו לו אחר שלחם אותו, יותר גדולה מאלו עשו לו רעה קודם השלוח, כי אחר שכבר שלחוהו מאתם, ולא היה עוד למפגע להם, לחצי קנאתם, עוד הדריכוהו מנוחה ובקשו להרע לו לגזול את הבארות שחפר, ואיך יאמר לו אבימלך **כאשר לא נגענוך**, אלא ודאי שאבימלך וכל עמו לא נגעו בו לרעה לא תחלה ולא אח"כ; אבל הענין הוא כך, כי הנה זה ידע אבימלך היטב כי כל עשרו של יצחק אינו דבר טבעי, כאשר ראה

בעיניו

בעיניו כי היה יוצא מדרך הטבע, כמש"כ ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים ויברכהו ה', *) ובכן לא היה נואל אבימלך לחשוב כי לקח יצחק מאשר לו ומטוב ארצו עשה את כל החיל הזה, וידע היטב כי כל עושרו של יצחק הוא רק מברכת ה'; אכן אבימלך שגה בדבר אחד, והוא, כי הוא חשב כי ברכת ה' של יצחק הוא רק מצד שהוא פרי צדיק, בנו של אברהם, וכל מה שהוא מצליח הוא רק בזכות אביו, שידעו הכל שא"א הי' נביא אלהים, כמו שאמרו נשיא אלהים אתה בתוכנו. ואמרו (ב"ב צ"א.) אותו היום שנפטר א"א עמדו כל גדולי או"ה בשורה ואמרו אוי לו לעולם שאבד מנהיגו וכו', אבל אם יצחק בעצמו הוא ג"כ נביא אלהים כאביו זאת לא ידעו, יען, כי לא נמצא שיצחק שום ענין אלהי ונס נגלה כמו שנמצא באברהם, שא"א נצח ד' מלכים, וכאשר נלקחה שרה לבית פרעה כתיב וינגע ה' את פרעה נגעים גדולים ואת ביתו על דבר שרי אשת אברם וכאשר נלקחה שרה לבית אבימלך כתיב ויבא אלהים לאבימלך בחלום הלילה וגו' ובבקר קרא אבימלך לכל עבדיו וידבר את כל הדברים האלה באזניהם וייראו האנשים מאד, וגם נפקד בפרי בטן למאה שנה ושרה בת תשעים שנה, אבל ביצחק לא מצאנו שום ענין אלהי ונס נגלה, ע"כ חשבו שיצחק בעצמו איננו איש אלהים, וכל הצלחתו הגדולה וברכת ה' שעליו הוא רק מצד שהוא פרי צדיק, וע"כ לא חפצו שידור עמהם כי למה להם הצרה הזאת, שהגר אשר בקרבם יהיה לו עליהם התנשאות ברוב עשרו. והם יהיו שפלים כנגדו, וכמאה"כ הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה, ע"כ נאמר, **ויאמר אבימלך ליצחק לך מעמנו**, ולא ח"ו יען שמצאנו בך דבר רע, רק מאשר, **כי עצמת ממנו מאד**, ונתקיים בנו הגר אשר בקרבך יעלה עליך מעלה מעלה! אמנם כאשר יצחק הלך משם, היה לבם נוקפם על אשר שלחוהו משם, כי אמרו מי יודע אולי גם הוא איש אלהים כאביו, ורצו לעמוד על עסקיו של יצחק, ולדעת **מי הוא יצחק**, ומה כחו לאלוה, אם גם הוא נביא אלקים כאביו, או לא, והכתינה לדעת זאת עשו כזה, שרועי גרר יצאו לריב עם רועי יצחק לאמר לנו המים, שכונתם היתה בזה כדי שיהא יצחק מוכרח לברר להם בראיות שהמים הוא שלו, כי הלא הם נקראים מוחזקים כי הארץ הוא שלהם, וע"כ על יצחק להביא ראיה שהוא שייך לו כדין המוציא מחברו עליו הראי', ואז מן הראיות שיביא להם ילמדו לדעת את יצחק, ואת כחו לאלוה, כי דבר זה א"א לברר בראיות אנושיות, כ"א במופת אלהי! —

וזה שאה"כ **ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק לאמר לנו המים** ולא נאמר בכתוב ויאמרו לנו המים, כמו שנאמר (בפ' בשלח י"ז, ב') וירב העם עם משה **ויאמרו** תנו לנו מים, כ"א היה כתוב ויאמרו לנו המים, הוא דבר מוחלט והיה משמעו שחפצו לקחת המים לעצמם אבל הלשון "**לאמר**" לנו המים, כבר כתבו חכמי הלשון [באור התורה והמצוה פ' ויקרא סי' ו'] שהרבה פעמים תורה מלת "לאמר" שהוא מבקש לשמוע מחברו התשובה שישיבהו על דבריו, וכן פירש"י (בפ' ואתחנן) ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר ומה ת"ל לאמר? ולכאורה אין השאלה מובנת כי מדוע לא היה צריך לכתוב לאמר? וצ"ל הכונה בזה כי היה צריך לכתוב ואומר, כמו שנאמר להלן (בפ' עקב ט', כ"ו) בתפלת משה על ישראל, ואתפלל אל ה' ואומר ה' אלהים אל תשחת עמך וגו' וכן היה ראוי לכתוב כאן ואתחנן אל ה' בעת ההיא ואומר ה' אלהים, וז"ש ומה ת"ל לאמר? זה אחד מן הדברים שאמר משה לפני הקב"ה הודיעני אם אתה עושה לי או אין אתה עושה לי, והוא מן הספרי, הרי לך מפורש במלת "לאמר" הכונה שמבקש לשמוע התשובה שישיבהו על דבריו הן או לאו [ועיין בהערה לקמן בסוף הדרוש מה שכתבתי באור על הספרי הזה], ולכך אמר הכתוב ויריבו רועי גרר עם רועי יצחק **לאמר** לנו המים, שמה שאמרו לנו המים היה רק לאמר בפיהם לנו המים, שלא בקשו את המים, רק שבקשו לשמוע את התשובה מה שיצחק ישיב להם ע"ז, להוכיח להם שלא כן הוא, רק המים הם שלו! וכמובן שדבר זה א"א לברר בעדים או בראיה, כ"א במופת אלהי, ואז יודע להם מי הוא יצחק! —

והנה יצחק הבין את כונתם כי אין חפצם לגזול את המים, כי אם כל חפצם הוא להיות להם עסק עמו בעצמו, להכירהו מי הוא. לכן **ויקרא שם הבאר עשק כי התעשקו "עמו"**, ר"ל כי היה להם עסק עם יצחק בעצמו, ולכן נאמר כי התעשקו עמו בשין שמאלית, כי לא תעשוק שהוא לשון גזלה הוא בשין ימנית, אבל כאן לא רצו לגזול את המים, כ"א לעמוד על עסקיו לדעת מי הוא ע"כ נאמר בשין שמאלי' שהוא לשון עסק, כמו שפירשו הראב"ע והמפרשים; — **ויחפרו באר אחרת ויריבו גם עליה**, הנה יצחק הראה להם במופת שהמים הם שלו ע"י שיחפרו באר אחרת וגם שם ימצאו מים חיים, וכן היה שחפרו באר אחרת וגם שם מצאו מים חיים, ובלא ספק כי רועי גרר לא יכלו למצוא שם מים, כי אם היה זה דבר נקל לא היו מריבים בשביל מים; אולם רועי גרר לא שמעו לקול האות הראשון, **ויריבו גם עליה**, ואמרו שמזה אין ראיה שהמים הם שלו, אולי מקרה הוא, או שטבע המקום הזה למצוא בו מים חיים, לכן **ויקרא שמה שטנה**, כי שטן יקרא הקטיגור של בית המשפט, המלמד חוב על האדם ומבטל זכיותיו כמש"כ (זכריה ג' א') והשטן עומד על ימינו לשטנו, וכן כאן יצחק חפר את הבאר השנית להוכיח את צדקו להיות לו לראיה שהמים הם שלו, אבל הם עמדו על ימינו לשטנו, ואמרו שאין מזה ראיה, לכך קרא שמה שטנה; — **ויעתק משם ויחפרו באר אחרת, ולא רבו עליה**, הנה יען שעל הבאר השנית רבו ואמרו שאין מזה ראיה, כי אולי מקרה הוא, או שטבע המקום ההוא הוא כן, ע"כ הרחיק עצמו מן הבארות הראשונות למקום אחר, ויחפור באר אחרת וגם שם מצא מים חיים, **ולא רבו עליה**, כי בתלתא זימני הוי חזקה, ואין זה מקרה, וגם לא היו יכולים לאמר כי טבע המקום הוא כן, כי הרחיק עצמו משם למקום אחר, וע"כ לא רבו עוד עליה, ועתה נתברר להם במופת כי יצחק הוא איש אלהים כאביו! **ויקרא את שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו**, שהפעם יהיו נלוים אלינו אנשים רבים שישמעו את המופת, ותתרחב חברתנו בארץ **ופרינו בארץ**, בתלמידים רבים, שירבה גבולנו בתלמידים (כברכות ט"ז), כי עד עתה לא היה לו ליצחק ישיבה ותלמידים רבים לפרסם שם ה' בעולם, כמו שהיה לו לאברהם אביו, באשר לא היה נראה עליו מופת אלהי כמו באביו, ולא נתפרסם שמו ועניניו בעולם, לכך אמר כי עתה הרחיב ה' לנו שנתפרסם שמנו בעולם, ופרינו בארץ, בתלמידים רבים! —

ע"כ ויעל משם באר שבע, אל המקום אשר גר שם אברהם אביו, כדי להתנהג בדרכי אביו לפרסם שם ה' בעולם כי עד עתה לא מצא א"ע ראוי והגון לכך להתנהג כמו אביו. באשר לא היה נראה עליו מופת אלהי, אבל עתה כאשר ראה יצחק את הנס האלהי הזה שעשה ה' עמו נגד כל העמים, והגדיל את שמו בעולם שהכל יכירו וידעו שהוא איש אלהים כמו אביו. הבין שעתה הוא מחויב לפרסם שם ה' כמו שהי' מתנהג אביו, ע"כ, וירא אליו ה' בלילה ההוא **ויאמר אנכי אלהי אברהם אביך**, ר"ל אנכי אהיה עמך כמו שהייתי עם אברהם, **אל תירא כי אתך אנכי**, ר"ל אל תירא ממה שאין אני מתנהג עמך כ"כ בנסים נגלים לעיני העמים כמו עם אברהם אביך, **כי אתך אנכי**, תמיד גם בעת ההסתרה, **וברכתיך** וגו'; **ויבן שם מזבח ויקרא בשם ה'**, כמו שעשה אברהם לפרסם שם ה' בעולם, **ויט שם אהלו**, עשה לו דירתו אצל המזבח, כדי שידעו הכל שהוא איש אלהים. ויבאו הכל אצלו ללמוד תורתו; וכמ"ש חז"ל (יומא כ"ח), אברהם זקן ויושב בישיבה היה, יצחק זקן ויושב בישיבה היה כו' ובאמת לא מצינו ביצחק שהיה זקן ויושב בישיבה עד המקום הזה, שעלה

*) ואח"כ נאמר **ויגדל האיש וילך הלוך וגדול עד כי גדל מאד**, ופירש"י שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק ולא כספו וזהבו של אבימלך, וזאת מבראשית רבה, וכבר נלאו המפרשים לפרש מה שאמרו זבל פרדותיו של יצחק שהוא בדרך מליצה, ולדעתנו הוא מבואר בפשוטו, כי אחרי אשר אמר הכתיב ויזרע יצחק בארץ ההיא וימצא בשנה ההיא מאה שערים, מן האומד שאמדוה, וכאשר בני אדם לא היו יכולים לתלות סבת הברכה המרובה הזאת בטוב הארץ, שכבר היתה ידועה להם כי לא כח היא, אמרו שסבת הברכה היא בזבל פרדותיו של יצחק, שזבל בהן את שדותיו, וע"כ כל הארץ באו ביתה יצחק, לקנות את זבל פרדותיו, ושלמו לו בכסף וזהב הרבה, וה' שלח את ברכתו, כי באמת מי שהיה מזבל שדהו בזבל פרדותיו של יצחק היתה שדהו מתברכת, ומזה התעשר יצחק עד כי גדל מאד, וזה שפירש"י עד כי גדל מאד, ובאר מאיזו סבה היתה גדולת עשרו כ"כ? ואמר שזה נמשך מן בגרבג שבפסוק הקודם שהיו אומרים זבל פרדותיו של יצחק הם שוים יותר מכספו וזהבו של אבימלך, שזבל פרדותיו היה עובר לסוחר והביא לו עושר רב.

לבאר שבע ובנה שם מזבח ויקרא בשם ה', ויט שם אהלו, אשר היה בית המדרש ללמוד תורה כמו יושב אהלים שת"א בית אולפנא, כי יצחק אבינו לא מצא א"א ראוי והגון להתנהג כאביו, עד העת הזאת! —

ואז ואבימלך הלך אליו מגרר ואחוזת מרעהו ופיכל שר צבאו, אחר שנתברר להם ע"י הבחינה שעשו שיצחק הוא נביא אלהים כמו אביו, ולא רק פרי צדיק, התחרטו על מה ששלחוהו מאתם, ויאמר אליהם יצחק מדוע באתם אלי ואתם שנאתם אותי ותשלחוני מאתכם, **ויאמרו ראו ראינו כי היה ה' עמך**, ר"ל לא משנאה שלחנו אתך מאתנו, רק כי עד עתה חשבנו כי כל הצלחתך הגדולה אשר היא מן למעלה הטבע הוא רק בזכות אביך שהי' נביא אלהים, ואתה פרי צדיק, וע"כ לא חפצנו שתדור עמנו, ותתגשא עלינו ברוב עשרך, אך עתה ראו ראינו כי היה ה' **עמך**, שאתה בעצמך נביא אלהים ואיש מופת כאביך; וז"ש המדרש (הביאו האברבנאל ובמ"ר שלנו הוא בקצרה) ויאמרו ראו ראינו, ראו באברהם ראינו בך, ראו באביך שהיה בונה מזבח ומקריב קרבן, וראינו בך שאתה בונה מזבח ומקריב קרבן, ואוחז מעשיו, שלא הלך אבימלך אצל יצחק עד שבנה מזבח עכ"ל, ולכאורה יפלא הדבר, האם בשביל שעד עתה לא היה יצחק בונה מזבח ומקריב קרבן לכך שלחו אבימלך לפי שלא התנהג כאביו, ועתה כאשר ראהו בונה מזבח ומקריב קרבן הלך אליו? אבל באמת נכון מאד והמדרש הזה הוא מבואר כמו שאמרנו, לכך ונאמר תהי נא אלה בינותינו, בינינו ובינך, ר"ל האלה שהיה בינותינו מימי אביך, תהי גם עתה שנית, בינינו ובינך, כי גם אתה בעצמך נביא אלקים, ע"כ אנו חפצים לכרות גם אתך בעצמך ברית; **אם לא תעשה עמנו רעה כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום**, ומה שהיה אחר ששלחנוך שרועי גרר עשו עמך ריב, בזה ג"כ עשינו עמך רק טוב, **כי אתה עתה ברוך ה'**, כי עתה נדע טבעך בעולם כי אתה בעצמך ברוך ה'! —

כדברים האלה קרה בעת ההיא במלכות ארגון, שהנוצרים השליכו את היהודים כולם מחוץ לעיר וסגרו את השערים בעדם, עד שיביאו המים, ואז דרש הרב ר' חסדאי ז"ל את דרשתו על פסוק „לנו המים", וקרא אל ה' שגם היום יודע לעיני עמים רבים כי יש ה' בישראל ולנו המים, למען יחזיקו את ישראל בארצם בשלום ובמישור. וידעו כי לרגלם תבא הברכה בארץ, וה' ענהו במקהלות רבבות עמים רבים, ופקד ה' עמו ואת חסידיו ונתן להם מים, ונתקדש ה' על ידו! — וכבר הראיתי לדעת בהקדמתי בתולדות המחבר כי גם הפילוסוף הגדול בעל העקרים מעיד על הדבר הזה, שהוא היה מתלמידיו אשר עיניו ראו ולא זר, ולא מפי השמועה, וע"כ לקח אותו למופת חושיי, החזק מכל מופתי הפילוסופים. —

כל באורי על הפרשה הזאת שהוא דרך חדש, אחשבה בצדק שהוא דרך הנכון והפשוט, וקרוב לאמתה של תורה, כי כן יורו עליו פשטות הכתובים, בלי כל דוחק ולחץ בע"ה, וזאת היא אשר שערתו מדרשתו של הרב ר' חסדאי ז"ל זכותו יעמוד לנו ולכל ישראל, אמן.

הערה. באור על הספרי (פ' ואתחנן) שכתבתי למעלה, לכאורה יפלא למה היה משה מבקש שהקב"ה יודיע לו אם הוא עושה בקשתו או לא הלא ידע זאת אח"כ, ולמה לו לדעת כראשה? אבל הכונה בזה הוא כך, כי הנה יש שני מיני מחלוקות, מחלוקה ממונית או עצמיית, ומחלוקה מדעית, למשל ראובן ושמעון מריבים על החפץ, זה אומר שהוא שייך לו, וזה אומר שהוא שייך לו, זו היא מחלוקה ממונית או עצמיית, שכל אחד חפץ בעצם החפץ שיהיה שלו, והנה שניהם באו לפני הדיינים, ונחלקו הדיינים ביניהם ג"כ, זה אומר שהוא שייך לראובן, וזה אומר שהוא שייך לשמעון, הנה אף שהמחלוקת של הדיינים היא עצמה המחלוקת של ראובן ושמעון, אך עכ"ז הם שני מינים שונים, כי המחלוקה של ראובן ושמעון הוא מחלוקה של ממון שכל אחד חפץ להשיג את החפץ, אבל המחלוקת של הדיינים היא מחלוקה מדעית, להם אינגו נוגע הדבר כלל אם יהיה של ראובן או של שמעון, רק מחלוקתם היא במדע לדעת עם מי הצדק, שזה אומר שהדעת מחייבת שהיא של זה, והשני אומר שהדעת מחייבת להיפוך, והחילוק בין שני מיני מחלוקות הללו הוא, כי במחלוקה הממונית אין ראובן חפץ לדעת את דברי שמעון אולי הצדק אתו, כי חפצו רק בהממון, והוא צועק רק טענותיו שהממון הוא שלו, אבל במחלוקת הדיינים גם הדיין המזכה את ראובן הוא חפץ לדעת את דברי הדיין שכנגדו המזכה את שמעון, כי אולי הצדק עם הדיין שכנגדו, גם הוא חפץ בזה, כי כל חפצו רק לדעת עם מי הצדק; —

וכזה יבוארו הפסוקים באיוב (סי' י', א'), **נקטה נפשי בחיי אעזבה עלי שיחי אדברה במר נפשי: אומר אל אלוה אל תרשיעני, הודיעני על מה תריבני**; כי הנה הויכוח של איוב היה על שני דברים, א) בשביל היסורים שלו, וטען למה מגיע לו יסורים כאלה ותפץ שהשי"ת יסיר ממנו היסורים, ב) שהיה ויכוח מדעי, שהיה חפץ לדעת הפלא הגדול, למה מגיע צדיק כמוהו יסורים כאלה, איה הצדק בעולם, וז"ש איוב, **נקטה נפשי בחיי**, ר"ל אני נפשי, עם חיי, הם שני דברים, ולא איכפת לה כלל בעד חיי, כי החיים הם דבר קטן ומצער בעיניה ע"כ **אעזבה עלי שיחי**, לא אדבר אודותי מה שנוגע אלי, מצרות היסורים, רק **אדברה במר נפשי** ממרירות הנפשיית שלי, מה שמדעי מתמרמר על הדבר הזה, כאלו הייתי איש אחר שאינו נוגע לו הדבר כלל, **אומר אל אלוה אל תרשיעני**, אנא ה'! אל תרשיעני על מה שאשאלך, **הודיעני על מה תריבני**, אני חפץ לדעת תשובתך על דברי, כי היא שאלה מדעית! ולפי שדבר זה יחשב לעזות לשאול את ה' שאלה מדעית כאלו היה איש אחר ואין הדבר נוגע אליו, כ"א היה טוען בשביל עצם היסורים שלו, אז אין אדם נתפס על צערו, אבל מאחר שהוא עושה את עצמו כאלו היה איש אחר והוא מתוכח עם הקב"ה רק בשאלה מדעית, ע"כ היה נראה דבר זה לעזות נגד ה', ע"כ הקדים תחלה לבקש אל תרשיעני על מה שאשאלך! כי חסיד גדול היה איוב, לזאת טרם בא לדבר שאלתו בקש סליחה מהשי"ת, כי לא מרוע לב ישאל זאת; —

והנה בקשת משה רבינו שהתחנן לפני ה' לכנוס בארץ ישראל, מלבד שהיה **מבקש להשיג את עצם הדבר** לכנוס לא"י, עוד היה מבקש **בקשה מדעית**, שדבר זה הוא מן הפליאות היותר גדולות כי מי לנו גדול ממשה רבינו והוא לא זכה לכנוס לא"י, ואיך בכל פעם שהתפלל משה על ישראל שמע הקב"ה תפלתו, וכשהתפלל על עצמו לכנוס לארץ לא נענה, ע"כ בקש משה מהקב"ה, שבכל אופן שיהיה, בין כך ובין כך יענהו, שגם אם ח"ו לא ימלא בקשתו לכנוס לארץ, עכ"פ יודיעהו מאיזה טעם גזרה חכמתו העליונה שלא למלאות בקשתו, כי הוא מבקש גם בקשה מדעית, וז"ש הספרי, ואתחנן אל ה' בעת ההיא לאמר, שאין ת"ל לאמר. כי היה צריך לומר ואומר כמו שנאמר (בפרשת עקב) ואתפלל אל ה' ואומר ה' אלהים וגו' ומה ת"ל לאמר? זה אחד מן הדברים שאמר משה לפני המקום, **הודיעני אם אתה עושה לי, אי אין אתה עושה לי**, ר"ל, שבין כך ובין כך הודיעני, שגם אם ח"ו אין אתה עושה לי בקשתי, ג"כ הודיעני מדוע גזרה חכמתך העליונה כך, כי אני מבקש גם בקשה מדעית, ע"כ כתיב לאמר שהיה מבקש לשמוע תשובת הקב"ה על דבריו; — והשי"ת יאיר עינינו בתורתו, וימלא כל משאלות לבנו לטובה, ונזכה לראות בשוב ה' את שבות עמו לארצנו הקדושה בב"א.

מלואים לתולדות המחבר.

בהקדמתי דף ה׳ ע״א בתולדות המחבר **יחוסו ומשפחתו** הבאתי שהר״ן בנדרים (ב.) הביא אבותיו של המחבר זה לשונו: והנכון שראיתי בזה הוא משפ״י החכם הגדול ר׳ יהודה ב״ר חסדאי ז״ל עכ״ל, עוד הביא הר״ן בנדרים (ס״ה:) החכם הותיק ר׳ שמואל בן החכם הגדול ר׳ יהודה ב״ר חסדאי ז״ל, ועוד לקמן בפרק נערה המאורסה (ס״ח.) הביא את החכם הותיק הר׳ שמואל ז״ל, וראוי להתבונן איך הר״ן היה מונה שבחם של חכמים, והיה שוקל בפלס את מעלת תוארם, כי בכל המקומות תאר את אביו וזקנו בשם החכם הגדול, ואת דורו ומכרפו בשם החכם הותיק, וראיתי בריב״ש (סימן קפ״ב) שכתב ומורי החכם הגדול הר״ר חסדאי קרשקש בפסקיו בניטין הכריע כר״ת כו׳ עכ״ל.

הערה: [ואמרתי לכתוב בזה מה שנלענ״ד ג״כ להביא ראיה לר״ת, דהנה דעת ר״ת שהנודר על דעת חברו בשביל טובה שעשה לו אף שלכתחלה אסור להתיר לו נדרו בלא דעת חברו, בדיעבד אם התירו בלא דעת חברו הויא התרה, ודעת הראב״ד דלא הויא התרה כדאשכחן גבי צדקיהו שנענש הוא והסנהדרין שהתירו לו כדאיתא בנדרים (סה.) ועיין בהר״ן שם שהאריך בזה, והובאו שתי הדעות ביו״ד סימן רכ״ח סעיף כ׳, ונלענ״ד להביא ראיה לר״ת מן המדרש (איכה ע״פ ישבו לארץ ידמו זקני בת ציון) זה לשונו: אמר ר׳ אלעזר אל תהי פרשת נדרים קלה בעיניך, שע״י פרשת נדרים נהרגו סנהדרי גדולה של צדקיהו כו׳ ומלשון אל תהי קלה בעיניך משמע להדיא שאף שההתרה מהני בדיעבד מ״מ הוא נענש כעובדא דצדקיהו, ואם בעובדא דצדקיהו לא הויא מהני התרה כלל, מאי ראיה מייתי מצדקיהו דהתם לא היה מהני ההתרה כלל, ומה שייך לומר בזה אל תהי פרשת נדרים קלה בעיניך, אלא ש״מ כדעת ר״ת וסייעתו דבדיעבד הויא התרה, ומה שהביא הראב״ד ראיה דלא הויא התרה ממה שצדקיהו והסנהדרין נענשו על זה, לענ״ד אין זו ראיה, דהא מצינו כה״ג גבי תמורה (חולין ב׳.) לא שאדם רשאי להמיר אלא שאם המיר מומר, וסופג את הארבעים, וכתבו שם התוספות דאשמעינן דלא תימא ארבעין בכתפיה וכשר ע״ש, וה״נ דכותיה].

שם ע״ב, **גדולי המחברים אשר הביאו ספר אור ה׳ בספריהם**, הבאתי הר״י אברבנאל הביאו פעמים רבות בפירושו על התורה, יש להוסיף בפ׳ בראשית בבאור מלת „פנים״, ובריש פ׳ וישלח שאלה ה׳ ורב חסדאי כתב בדברו בנבואה. עוד הבאתי שם שהאברבנאל בפרשת העקדה הביא מה שכתב הרב ר׳ חסדאי ז״ל בענין העקידה ב„מאמר הויכוח״ שעשה. והנה הגיע לידי ספר אחד קטן נקרא **אגרת**, שתוכנו הוא מכתב החכם הפילוסוף האלקי כה״ר יוסף בן שם טוב, שזכר בו את „מאמר הויכוח ההוא, וזה לשונו: הדרך החמישי [מספרי הויכוח של חכמי אמונתנו] כו׳ ועל דרך זו דרך החכם רבינו חסדאי קרשקש זצ״ל **במאמר אשר חבר בלשון ארצו, והוא מאמר יקר מאד, ינמלהו השי״ת עליו** עכ״ל, וכ׳ ע״ז מחבר ספר האגרת בהערתו, וז״ל, והעתיקו זה החכם ר׳ יוסף אחר זמן מה לבקשת תלמידיו אל לשון עברית, בעיר אלקלעה די הינאריש שנת רי״א כפי עדות די ראָססי בספרו על הויכוחים עכ״ל, וכנראה שזה החכם האלקי ר׳ יוסף בן שם טוב הוא היה רבו של האברבנאל בימי בחרותו, כמש״כ הרי״א (בפרשת תרומה, בד״ה ואשר אאמינהו) וכבר באר הרב האלקי ר׳ יוסף שם טוב וצ״ל אשר שמעתי בבחרותי תורה מפיו עכ״ל

והנה בהיות ספרי זה קרוב להגמר בדפוס שלחתי אותו לכבוד הרב החכם הגדול, חוקר קדמוניות ישורון, הר״ר (דר.) אברהם אליהו הרכבי הי״ו, ולכבוד הרב החכם הגדול רב פעלים לתורה ולתעודה ראש המורים במדרש הילדסהיימער ז״ל פרופיסור ד״ר מו״ה אברהם ברלינר נ״י למען ישימו את עין חכמתם עליו, והנה תשובתם אשר שלחו אלי:

ב״ה פטרבורג, ה׳ מנחם אב התרס״ז.

רב גדול ונכבד!

„זה עתה שבתי העירה מנסיעתי הקטנה ומצאתי את חבורו דמעכת״ר בצירוף מכתבו היקר, וכעת „הספיקה לי השעה לקרוא רק את ההקדמה עם תולדות הרח״ק אשר אמנם כזה בקש מעכת״ר מאתי, וצר לי כי „לזמנים המאוחרים בערך (אחרי ימי הגאונים וחכמי ספרד הקדמונים) לא נמצאו אצלי מקורים חדשים בכה״י, „והספרים הנדפסים הלא גלוים וידועים למעכת״ר, ובהם כבר השתמש במועצות ודעת כפי הנצרך לענינו, „וע״ד הערות ה׳ שפ״ר (בספר דברי ימי ישראל על דברי הרח״ק בהקדמתו לאור ה׳) לא ישים מעכת״ר לב, כי

„הוא לא העמיק בדבר ויפה השיג עליו. ורק הערה אחת קטנה אציע בזה למכת"ר והיא: דף ה' ע"א ישער כבודו
„כי ע מ ש א י רמז שהוא מתיחס לדוד המלך, ולי נראה כי לא כן אבי, ובאמת צ"ל ע מ ש י א, והוא ברכה לנפטר
„ונפטרים על משכבו שלום ינוח אמן, על משכבם שלום ינוחו אמן, וכדומה לי שראיתי כזה גם אצל מחברים
„אחרים אף כי לעת כזאת לא אוכל להגיד בזאת בברור עם ציון המקומות כי מפאת הטלטול בתקון בית משכני
„ספרי וכתבי מונחים בערבוביא ולא אוכל לבדוק ולחפש ואם אפשר למעכת"ר לעיין בספרי של צונץ צור
„געשיכטע און ליטעראַטור (כי שם נרשמו הר"ת מברכות המתים) אזי אולי ימצא גם ע מ ש "י או א מ ש י א.
„ובכלל חייבים אנחנו להחזיק טובה למעכת"ר על אשר עמס עליו המלאכה שהיא חכמה לבאר
„ו ל ק ר ב אלינו את דברי ה ר ח "ק ע"פ דברי חכמי ישראל הקודמים לו בזמן, ואולי יעלה בידי לחפש
„בספרי אחרי צאת החלק הראשון לאור, ואז אתן הערותי למעכת"ר לחלק ב'. וחייא אריכא וחילא לאורייתא
„ולחוכמתא דישראל וברכתי דנפישין למעכת"ר מאת עבדו מוקירו ומכבדו.

אברהם אליהו הרכבי.

„אחרי השלימי את מכתבי מצאתי רשום אצלי מספרו הנזכר של צונץ: עמוד 357 עמי"ש=על משכבו
„ינוח שלום. עמוד 359 עמיש"ו=על משכבו יבא שלום וינוח. עוד שם, עמיש"י=על משכבו יבא שלום ינוח.
„עמוד 359 עמשי=על משכבו שלום ינוח. ושמה נזכרו הספרים שלקח מהם צונץ, ואם יהיה חפץ של מעכת"ר
„אעתיק לו את המקומות כאשר אמצא בין ספרי את חבורו של צונץ. ה נ "ל."

יום ו' עש"ק שופטים תרס"ז פה ברלין.

לכבוד הרב הגאון הגדול הובר הבורים מהוכם, ידיו רב לו בתורה ובמדע
הרב מו"ה חיים ירמיהו פלענסבערג נר"ו.

„הייתי בדרך איזה שבועות ואחרי שובי אל ביתי לפני ימים מעטים אחזתי את ספרו ביד ימיני ועיינתי
„בתוכו בכל מה דאפשר לפי קט שכלי, ומצאתי את דבריו בכמה מקומות מאירי עינים ומשיבי נפש, ומי יתן
„שיביא את מלאכתו מלאכת הקודש לגמר טוב, ואז ישלח לי חמשה עקזעמפלארין מספרו עד תומו, ואשלם
„במיטב כספי בל"נ, גם ישלח לי ספרו „שאלת חיים ודברי ירמיהו" אשר הדפיס בווילנא בשנת תרנ"ח,
„ויודיעני כמה הוא מחיר הספרים, [ספרי „נזר הנצחון" כבר נמצא אצלו] והנה מה שכתב לבאר את הר"ת
„ע מ ש א י צריך תקון כי לא מצינו ר"ת כזאת רק ע מ ש י, ר"ל על משכבותם ינוחו, כמו באגרת הרמב"ם,
„ובמצרף לחכמה, ובכמה כ"י אשר ראיתי, רק באור ה' ה נ ד פ ס העמידו עמשאי בלא צדק, ואפשר שנתהוה
„על ר"ת אחר, ובאופן זה נוכל לבאר את הר"ת על משכבותם אלקים יניחם. מה שנדפס בשם המחבר חסדאי
„ב"ר אברהם ב"ר הסדאי כו' צריך תקון לפי הכ"י ויש למחוק ב ר ח ס ד א י א ח ר א ב ר ה ם, וכצ"ל ב"ר
„אברהם ב"ר יהודא ב"ר חסדאי וכו'. יותר ימצא אדות המחבר וספרו בספר „אור החיים" לרח"ם אשר הדפסתי
„בשנת 1891 בפפד"מ. ואם ירצה להשוות איזה מקומות אשר הם קשי לשון עם הנוסח אשר בכ"י ירשום לי את
„המקומות האלה ואטריח את עצמי לבדוק בכ"י אשר ראיתי, והכ"י אשר ראיתי בטורין חבל כי נשרף הכ"י
„הזה עם שאר כ"י אשר היו בטורין, אך גם בפארמא יש כ"י ממנו. — מוקירו

פרופ. דר. א. ברלינר.

אמר המבאר יתכן להיות כן שר"ת ע מ ש א י צ"ל ע מ ש י א, וגם אנכי הייתי משער כן מראש אך שהייתי צריך להגיה, אך לפי שבעיקר השע־תי שהיה מתיחס לדוד המלך הבאתי עוד טעמים אחרים, ממה שהריב"ש קרא אותו שלא בפניו במכתבו שכ' לאיש אחר „מ ש י ח ה '", וגם ממה שמסר נפשו להציל גזול מיד עושק יותר משאר חכמי הדור, שדבר זה הוא חובת „ב י ת ד ו ד", וגם מן המכתב שכ' להריב"ש ותאר אותו „מ ל ך מ ל כ יא" כלומר שאתה גדול ממנו, וע"כ גם עליך המצוה להציל עשוק מיד עושקו לדעת כי יש אלקים שופטים בארץ, וגם מן הכבוד הגדול שחלק לו הריב"ש, שהיה זקן ממנו לימים כארבעים שנה, וגם שבחתימת מכתבו להריב"ש כ' א ח י ך ח ס ד א י, והיה זה לחן ולכבוד בעיני הריב"ש, כי הוא אמר לו אחי, ע"כ בצירוף כל ההשערות הנכונות יחדו, חשבתי לצדק, לכוון את הר"ת ע מ ש א י כמו שהוא ב ל א ה ג ה ה, ואולי באמת כוון בו גם שניהם, וע"כ הוסיף בו אות „א" שלא נכתב בהציונים שהביא מספרו של צונץ, וגם הקדים אות הא' להיו"ד, לרמז כי דורות אבותיו מגיעים עד משיח אלקי יעקב!

לוח התקונים והשמטות.

דף ט"ז ע"ב בהבאור ע"א, שורה כ"ד, והחבור הגדול שעשה אדונינו הר"ר יהודה הנשיא אל ברגילוני כו'. וכן הביאו הר"ן (נדרים כ"ב:) הרב הנשיא אברגלוני ז"ל כתב בשם מר יהודאי גאון ז"ל כו'.

דף כ"ג ע"ב בהערה, שורה י"ט. ובאמת נלענ"ד לתרץ זה בפשיטות כצ"ל.

דף כ"ה ע"ב שורה כ"ד, לא שמעינן, צ"ל לאשמעינן.

דף כ"ח סוף ענף ו', כתבתי לתרץ דעת הרשב"א מקושית הרב ר' הכדאי דהוקשו תפילין של ראש לתפילין של יד, דאפשר דס"ל להרשב"א דלא מצינן למילף כה"ג תפש"ר מתפש"י, כיון דלפי משמעותא בפשוטא דקרא לא שייך למיגמר הש"ר מהש"י משום הכי השתא נמי דהקבלה מפקא קרא ממשמעותיה ליבא למיגמ' הש"ר מהש"י, וסיימתי בצ"ע, ועתה ראיתי מהתו' דב"ק (נ"ה.) דלא סברי כן, וזה לשון התו' (סוף ד"ה למינהו) וי"ל דאי לאו ג"ש לא הוי מפקא קרא דבהמתך ממשמעותא [ולא הוה ילפינן מיניה דגים בלמינהו למינהו מיבשה] אבל השתא דאתיא ג"ש ומפקא לקרא ממשמעותא מרבינן אפילו דגים מלמינהו למינהו מיבשה עכ"ל, הרי משמע להדיא דכיון דמפקא קרא ממשמעותא שפיר ילפינן מיניה בג"ש וכן בהיקש.

שם ע"ב שורה ח', שפירש"י צ"ל שפירש.

דף ל"ג ע"ב בהבאור ע"ב, שורה ו', הראב"ד הראשון היה ספרדי הבר ספר אמונה רמה והוא נמצא בבת"י בבתי עקד עכ"ד. שוב הגיע לידי הספר הזה שיצא לאור כפעם ראשונה בפפ"ד (עם העתקה אשכנזית) בשנת תרי"ג וכתוב על השער ר' אברהם בן דאוד מטוליטולא תתק"ד לאלף החמישי.

דף ל"ה ע"ב בהערה, שורה כ"ט, כתבתי ובזה תבין היטב הסוגיא (נדרים ה) מודרני לך שניהם אסורים, וע"ש בהר"ן וקצרתי. נשאלתי במה שציינתי לעיין בהר"ן, והשבתי כי כונתי בזה לתרץ תמיהת הקרבן נתנאל, דבאמת תמיהתו תמוה, דהרא"ש כתב מודרני לך שניהם אסורים והוא שאמר מודר אני לך מאכילה או מהנאה, דאל"כ דלא אשתעינא בהדך משמע, וכ' הקרבן נתנאל (אות י"א), יש כאן תימה רבתי הלא כשאמר מודר אני לך היינו נכסי ומנכסיך, ובנכסים לא שייך דלא אשתעינא בהדך כו' וקשה להגיה כל הספרים המור והשו"ע בסימן ר"ו, וצריך עיון שלא הרגיש בזה אחד מן המחברים מחברת הקודש עכ"ל שהאריך קצת. באמת תמיהתו תמוה, ואגב ריהטא כתב כן, דמש"כ מודר אני לך היינו נכסי ומנכסיך זה כתב הר"ן רק בתחלת הסוגיא בהס"ד דהגמ' דר' יוסי ב"ר הנינא אמר מודרני הימך שניהם אסורים, אבל לפי המסקנא דריב"ת אמר מודרני לך שניהם אסורים אבל מודרני הימך הוא אסור וחבירו מותר, כ' הר"ן הטעם דמודרני לך שניהם אסורים דלך משמע לך כלומר נכסי אסורים לך, ומשמע משלך, משא"כ בהימך דלא משמע הכי עכ"ל, וא"כ השתא לפי המסקנא לא אמרינן דמשמע נכסי ומנכסיך, ויפה פסקו הרא"ש והמור והשו"ע, ובאמת גם הר"ן לקמן ע"ב (בד"ה וקי"ל כשמואל) פסק ג"כ להדיא כמו הרא"ש, וכ' וכן דעת הרמב"ן ז"ל בהלכותיו, וזה ברור. וראיתי להגרע"א בגליון הש"ס שהסביר טעם הר"ן מש"כ דלך משמע ג"כ משלך, וכ' וכן בפסוק (שופטים י"ז, ב') הכסף אשר לוקח לך עכ"ל, וגם משם ראיה לדברינו, יען כי מלת „לוקה" היא שלילה, שנגנב ממנה הכסף, ע"כ ישמש „לך" במקום „משלך", כי החיוב של השלילה הוא שלילה, כמו שכתבתי.

דף ל"ז ע"א בפנים, שורה ג', יתהויב, צ"ל יתחייב.

שם בהבאור ע"א, שורה י"ג, מתהלפות, צ"ל התחלפות.

דף מ"ב ע"א בהבאור ע"ב, שורה י"ט, ותמיד, צ"ל תמיד.

" מ"ג ע"א בהבאור ע"ב, שורה ל"ב, הנה הוא לבאר, צ"ל בא לבאר.

" מ"ד ע"ב בבאור ע"ב, שורה כ"א, מתהלק, צ"ל מתחלק.

" מ"ה ע"א בפנים, שורה א', כמן, צ"ל בזמן.

" מ"ו ע"א בפנים, שורה י', בסביב, צ"ל בסבוב.

" נ ע"ב בבאור ע"ב, שורה ל"ג, בעלמו, צ"ל בעצמו.

" נ"ה ע"א שורה מ"ו, במבט, צ"ל במבע.

שם ע"ב בבאור ע"א, שורה ה', נמשה, צ"ל נעשה.

" ס ע"א בבאור ע"א, שורה ה', להתחחלק, צ"ל להתחלק.

" ס"ג ע"ב בבאור ע"ב, שורה כ"ה, שהמקבל, צ"ל שהמקובל.

" ס"ד ע"א בבאור ע"ב, שורה ל"א, שלו, צ"ל יש לו.

שם ע"ב בבאור ע"ב, שורה נ', במקצת, צ"ל במקרה.

" ס"ט ע"ב בבאור ע"א, שורה ל"ו, כי אין אנו שואלים צ"ל כי אין אנו שואלים במה יבדלו התנועות זו מזו מצד התנועות עצמן, רק אנו שואלים כצ"ל, ונשמט מהמסדר אותיות ממלת שואלים עד מלת שואלים.

הגהותי על הספר „מורה נבוכים" ומפרשיו

הדפים והשורות שציינתי הם על ספר „המורה" שנדפס בווארשא תרל"ב ע"י ר' יצחק נאָלדמאַן ז"ל.

דף ה א בפתיחה, ברש"ט. שורה י"א. ובהתחלה היא כעצם צ"ל וההתחלה היא בעצם,'וכ"כ גם האפודי, אולם אין פירושם על מע"ב ועל מע"מ נ"ל רק כמש"כ ר' שמואל אבן תבון בפירוש מלות הזרות, זה לשונו, חכמת הטבע אמר הרב ז"ל שהוא מה שקראו רבותינו מע"ב. רוצה בזה, שהסודות שבמע"ב הם כללים וראשי פרקים מחכמת הטבע עכ"ל, וכן משמע ג"כ מלשון המורה להלן בפתיחה, זה לשונו, ולזה שם פתיחת ספרו ית' במעשה בראשית אשר הוא חכמת הטבע כו' עכ"ל.

דף י"א א בפתיחה, בפנים, שורה ט'. וכן אמרם מהדורא קמא דרב אשי אמר לן כך וכך, ובמהדורא בתרא אמר לן כך וכך. הוא במסכת ב"ב קנ"ז ע"ב.

שם ע"ב בפתיחה, בבאור המפרש מהר"א קרשקש, שורה י"ד, ומה שפירש ופני לא יראו הוא ענין אמתי עכ"ל, זהו מבואר לקמן בח"ב בהקדמות, הקדמה ד' ע"ש ובמפרשיו.

דף י"ב ע"ב פ"א, ברש"ט, שורה י"ח. ואחרי אמרו, צ"ל ואחרים אמרו.

שם בש"ט שורה כ"ד, כמו שיראה מדברי הרב בקצת פרקי זה המאמר עכ"ל, עיין מזה לקמן בפס"ח מח"א ד"ה אמר ש"ט. ובסוף פרק ע"ב ד"ה אמר ש"ט מה שאמר הרב כי כח המדבר, ובחלק ב' בהקדמות הקדמה י"א:

שם הוא הבנה לבד, צ"ל הוא הכנה לבד.

" שורה כ"ו, הכח וההבנה, צ"ל הכח וההכנה.

דף י"ג ע"ב במורה, לא כו' כמו שיחשבו הענין, צ"ל הענוים, ור"ל עניי הדעת, וכן כנה אותם לקמן במורה ח"כ פכ"ט בסופו, ובפי' המשניות בפ' חלק בד"ה הראשונה הדרשני'העניי'.

דף י"ח ע"ב במורה, ולזה לא התיר לשון העברים אלו המלות [של תבנית] בתוארים נתלים באלקים, כתבתי בגליון להקשות מנוסח ברכת חתנים (כתו' ח.) בצלם דמות תבניתו, וכן כ' הרמב"ם בפ"י מהלכות אישות, ובפ"ב מהלכות ברכות, ותרצתי דתבניתו קאי על האדם, דבצלם דמות יצר את תבניתו דהיינו גוף האדם, ובבאורי על התורה (פ' בראשי') הארכתי.

דף כ"ה ע"א ספ"ז, בהאברבנאל, שהרב הר"ן לא דבר בפירושו מענין פרשה זו כלל כו' וזה פתח גדול, וכלל מעולה, ונר דולק, באורו תראה אור, לא ראיתיו בדברי אדם עד היום הזה עכ"ל. כבר זכר זה הרמב"ם לקמן (סוף פרק נ'), וז"ל אבל צריך שיהיה האדם מכת מי שיצייר האמת וישיגהו, ואם לא ידבר בו, כמו שצוו החשובים, ונאמר להם אמרו בלבבכם ועל משכבכם ודומו סלה.

דף ל"ד ע"א פי"ז, ברש"ט, שורה כ', כי מתנאי ההוה שיהיה „לו" נמצא, צ"ל שיהי' „לא" נמצא.

" " " שורה כ"ה, מן ולכן יתייחס השטן עם הסבות

עצמיות, עד מלת בראשונה, ערך ארבע שורות הללו, צריך למחוק לגמרי, כי הם דברים כפולים, שכבר נזכרים קודם לזה מן ולכן יתייחס השטן כו', ומלבד שהדברים כאן כפולים, באו ג"כ השורות וחצי שורות מעורבכים, ע"כ אין להם המשך כלל, ולא שום הבנה. וכן צריך להיות, ולכן יתייחס השטן עם הסבות עצמיות [כמו שכתוב ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' ויבא] גם השטן וכו' ולמה שלא נשאר עם הצורה [המתהוה, הוא סבה במקרה, ולא בתוך הבאים בעצם, ולכן לא נאמר בראשונה] אבל בעבור כו'.

דף מ"ח ע"ב פ"ל, במורה, וזה נעשה ג"כ הרבה בדברי חז"ל, כלומר שמכנים החכמה באכילה, תא אכלו בשרא שמנה בי רבא, ואמרו כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה אינה אלא חכמה ובקצת הנוסחאות תורה עכ"ל, הראשון, תא אכלו בשרא שמנה בי רבא, הוא (ב"ב כ"ב ע"א), והשני, ואמרו כל אכילה ושתיה האמורה בספר זה, הוא במדרש קהלת בפסוק ושבחתי אני את השמחה, ועוד שם איזה פעמים, והנוסחא שם כל אכילה ושתי' שנאמרו במגילה הזאת בתורה ובמע"ט הכתוב מדבר ע"ש, והאפודי כתב כאן שהוא בס' משלי, ואחריו נמשכו הר"י אברבנאל כאן, והרש"ט לקמן בח"ב פ"ל, בד"ה אמר ש"ט ולא נמצא שם, כי אם בקהלת כמש"כ.

דף ס"ט ע"ב בפרק נ', באברבנאל, שורה י"ח, לא על בכלל, צ"ל לא על האמונה בכלל.

דף צ ע"ב בפ' ס', במורה, ואני אומר, צ"ל ואינני אומר.

" צ"ב ע"ב בפרק ס"א, במורה, ובתלמוד נאמר כה בשם המפורש, הוא בתלמוד סוטה ל"ח ע"א.

" צ"ג ע"א בפס"ב, במורה, אמרו משמת שמעון הצדיק בטלו אחיו הכהנים מלברך בשם כו', הוא ביומא ל"ט.

שם במורה, אמרו בראשונה שם בן שתים עשרה אותיות היו מוסרים אותו לכל אדם משרבו הפריצים כו', אמר ר' טרפון פעם אחת עליתי אחר אבי אימא לדוכן וכו', הוא בקדושין ע"א. וגם שאר המאמרים שהביא הכל בקדושין.

" צ"ט ע"ב בפרק ס"ח, ברש"ט, שורה כ"ז. והנה לפי דעת הרב ראו שנאמר כו' עכ"ל, כ"כ הרש"ט ג"כ לקמן דקט"ז.

" ק ע"א ברש"ט שורה י"ג, החמריות והנבדלות, בלתי מעורבות כצ"ל, עם הנקודה המפסקת.

ע"ב ברש"ט, שורה ט', וא"כ המשכיל הוא השכל דבר זולת ההשכלה, צ"ל „אין" דבר זולת ההשכלה.

שם שורה י"א, א"א מבלתי הבאור בו, עוד דע, צ"ל א"א מבלתי הבאור בו עוד, דע.

דף ק"ב בפס"ח ברש"ט ע"ב שורה כ"ה, נתבטל הכח, צ"ל „לא" נתבטל הכח כנלענ"ד.

" ק"ג ע"ב בפס"ט, שורה ד', לא היה מחויב המציאות, צ"ל כמבואר בהקדמה כ"א.

שם וג"כ לא יגיע להכלית, אולי צ"ל לא יגיע „לבלי" תכלית, כמבואר בהקדמה י"ב.

" שורה י"ב, מעמיד מציאותם, צ"ל מציאותה.

" שורה י"ג, כי אז יצטרך שנאמר „לו", צ"ל שנאמר „לא".

" שורה י"ח, מביאת עצמו, צ"ל מפאת עצמו.

דף ק"ח ע"ב קרשקש שורה ל"ג, ואם העלה בהמרות השכליים, כאן מתחיל המפרש להקשות על הקודם.

דף

דף קט"ו ע"א פרק ע"ב ברש"ט שורה מ"א, ויאמין אבן רש"ד ג"כ כו' עכ"ל, עיין כונתו בזה לעיל, בפרק ע' אות נ' בפירוש הרש"ט, שאמר והוא השכל הנאצל לדעת הרב, אז השכל הפועל כפי דעת רש"ד עכ"ל, ובאורו, כי רש"ד אינו סובר כהרב שזכר הרש"ט בדבור הקודם, שהשכל הנאצל הוא שכל אמצעי בין השכל הפועל ובין השכל האנושי, והוא יאמין שהשארת הנפש הוא, שהשכל האנושי יתדבק אל השכל הפועל, ע"כ כתבתי מכבר בגליון המורה שלי, ועיין עוד מה שכתבתי בבאור זה ברחבה בספרי „אוצר חיים" על ספר „אור ה'" להרב ר"ח קרשקש ז"ל פי"א.

" קכ"ג פרק ע"ג, במורה, וכן התבאר במופת במ"ב מספר החרוטים יציאת שני קוים כו' עכ"ל כבר הרעיש דבר זה את כל העולם, שאין להבין אותו, ובספרי „אוצר חיים" על „אור ה'" חלק ב', בארתי זה בציור מוחשי ונקל להבין מאד, והוא נפלא.

" קכ"ד ברש"ט, שורה ל"ה, ולא סדור הכחיי כנפשות, צ"ל ולא סדור הנחיי כנפשות.

" קכ"ד ע"ב במורה, שורה ה', אשר יקרה, צ"ל אשר יקרא.

שם ברש"ט שורה כ"ג, כמו שאמר למעלה, צ"ל כמו שאמרתי למעלה.

דף קכ"ז ע"ב בפרק ע"ד, ברש"ט, שורה כ', כי העולם עם שיהי', צ"ל אם שיהיה.

דף קכ"ח במורה, שורה י', המשל המפורסם אצל הערביים, ערבך ערבא צריך עכ"ל, יותר נראה לי שצ"ל העברים ולא הערביים, שהרי הוא מפורס' בתלמוד, בסוכה דכ"ו. ובגיטין כ"ח. ובמדרש שה"ש בפסוק משכני אחריך נרוצה.

שם ברש"ט, שורה כ"ז, כי כבר אמרו קצת, כי האישים מוגבלי המספר וישובו בסבוב עכ"ל, היא דעת המקובלים בגלגול הנפשות.

נשלמו הגהותי על חלק הא' מהמורה ומפרשיו.

חלק שני הקדמות.

דף א ע"ב הקדמה א בהרש"ט, שורה ג' מהקדמ' זו, מחמת בב"ת, צ"ל מחמר בב"ת.

שם שורה ה', ובאר הרב בהקדמה הראשונה, צ"ל והשניה והשלישית.

" שורה ו', בזאת ההסכמה, צ"ל בזאת ההקדמה.

" שורה י"ב, ואם הי' ב' בב"ת כו' צ"ל ואם היו שניהם ב"ת והאחד לא יוסיף על השני אלא ב"ת.

דף ב ע"א הקדמה ג בהרש"ט, שורה י"ב, כי בבל, צ"ל כי בכל ענין, ועי' בפע"ג מח"א בהקדמה הי"א.

שם וכבר בטלנו הספקות. כונתו למש"כ לעיל בהקדמה א' בדברו על הקדמה זו, וז"ל, ובאופן שיהיו עלות בעצם, ר"ל משא"כ מציאות התנועה והזמן שהם מקרים, ועיין במורה ח"א פע"ג בהקדמ' הי"א שהאריך בזה.

" בקרשקש, שורה י"ז מהקדמה זו, כלומר שהשני, צ"ל שהראישון.

" " שורה כ"ה עלה ועלול בלא עלה, צ"ל עלה „בלא עלול", ועלול בלא עלה.

דף ב ע"ב בהקדמה ד בהרש"ט, שורה ג', וכן התנועות והאנה, צ"ל התנועות האנה.

" " " שורה כ"ו, וילבש צורה אחרת, צ"ל ילבש צורה אחרת.

דף

דף ב ע״ב בהקדמה ה בהרש״ט, שורה ל״ה, שני הפכים ואמצעי עמהם, צ״ל שני הפכים ואמצעי, ומהם.

דף ג ע״א בהרש״ט, שורה ב׳, אם שימצא המשתנה, צ״ל אם שיצא המשתנה.

" " שורה י׳, פועל שנשלם, צ״ל „שלא" נשלם.

" בהקדמה ו בהרש״ט, שורה ז׳, והראשון מתנועע בעצם יתחלק, צ״ל והראשון מתנועע בעצם, „והמתנועע במקרה" יתחלק.

" " בקרשקש, שורה כ״ר, התנועע במקרה, צ״ל התנועע המקרה.

" " בהרש״ט שורה ט׳, מהמתנועע במקרה, צ״ל כמקרה, ור״ל כהלובן בבגד.

" " שורה י״ח, בין שיהיה אפשר בין שיתנועעו צ״ל בין שיהיה אפשר בו שיתנועע.

" " שורה כ׳, כחלק, צ״ל בחלק.

דף ג ע״ב ברש״ט, שורה ח׳ כתנועת המתנועע, צ״ל בתנועת המתנועע.

" בהקדמה ז ברש״ט, שורה י׳, ואי אפשר ג״כ שלא יהי׳ באחד מהם, אחד, צ״ל אחר.

" " שורה ט״ו, בשנוים אשר ישתנו פתאם, צ״ל כשנוים אשר ישתנו פתאם.

בהקדמה ז שורה כ״ו, לא יהיה הגבול האמצעי סבה לגודל, צריך לומר „לגדול".

" " בקרשקש, שורה י״ח, באמצעית אשר „לא" תהיה התנועה, צ״ל באמצעית אשר „לו".

דף ד ע״א ברש״ט, שורה ב׳, והשכבת זרע שבאדם, צ״ל והשכבת זרע שב אדם.

הקדמה ח בקרשקש, שורה ב׳, בנפש ובשכל, צ״ל כנפש וכשכל.

הקדמה ח " שורה ד׳, איך, צ״ל ואיך.

" " שורה ח׳, ותתחייב, צ״ל התחייב.

" " שור׳ כ״ב, שתעסוק אותה התנועה, צ״ל שתפסק אותה התנועה.

" " שורה ל״ב, כמו שאמרנו במקום אחר, הוא לקמן דף ו׳ ע״ב, שורה ל״ט.

דף ד ע״ב ברש״ט, שורה ס״ה, כתנועת הגשם, צ״ל בתנועת הגשם, שהיא סבתה.

" " שורה נ׳, כח „או" בלתי מתחלק, צ״ל כח „בו" בלתי מתחלק.

" " שורה נ״א כנפש האדם באור זה ג״כ שקר, צ״ל כנפש האדם באדם, זה ג״כ שקר.

" " שורה ס׳, „או" במקרה, צ״ל „לא" במקרה.

" " שורה ס״ט, זה והאמת, צ״ל וזהו האכת.

" " שורה פ״ד, מניע במקרה, צ״ל מתנועע במקרה.

" בקרשקש שורה ד׳, וזה כבר התבאר המניעו יתחייב, צ״ל וזה כבר התבאר המנעו, יתחייב.

בהקדמה ט ברש״ט, שורה ז׳, והוא לעולם ימששהו ואח״כ, צ״ל והוא לעולם ימששהו והמשליך ימשש הנדחה ואח״כ.

דף ה ע״א ברש״ט, שורה כ׳, לא שיגזור שיתנועע, צ״ל לא שיגזור טבעו שיתנועע.

דף ה ע״ב ברש״ט, שורה י״ד, כבר התבאר, הוא בריש פרק ס״ח מח״א.

" שורה כ״ה, א״כ ימצאו בכאן כפי דעת ארסטו. עיין זה לקמן דף י״ג ע״ג בש״ט שורה י״ג.

" שורה כ״ז אבל הכחות הנפשיות, אולי צ״ל כמו הכחות הנפשיות.

דף ו ע״א הקדמה י״ב ברש״ט, שורה ט׳, ואמנם יתחייב לומר, צ״ל יתחייב לומר כן.

דף

דף ו ע״א הקדמה י״ב שורה י״א, בעתה ובזמן, צ״ל בעתה או בזמן.

״ בקרשקש, שורה י״א, ואותה התנועה, צ״ל אותה התנועה.

״ ״ שורה י״ד, וירצה להרדות לו לפי אחד מהדעות. זה מבואר לקמן בתחלת פ״ד בקרשקש.

״ ״ שורה ל״ה, וכשנערבהו לאין תכלית, צ״ל וכשנערכהו לאין תכלית.

״ ״ שורה מ״א, וכן הרב מורה צדק הביא מופתים עליו ואמר שאפשר, צ״ל וכן הרב מורה צדק הביא מופתים עליו, לקמן בפרק א׳, ואמר „שאי" אפשר.

״ ״ שורה מ״ד, א״כ איך אמר מבואר מארסטו כו׳. הוא לקמן סוף פ״ד.

״ ״ שורה ס״א, והגשם יאמר עליו ועל שאר השמים, צ״ל ועל שאר הגשמים.

דף ו ע״ב בקרשקש, שורה כ״ה, בנפש ובשכל, צ״ל כנפש וכשכל.

״ בהקדמה י״ג בקרשקש, שורה ה׳, התנועה מהצמיחה והחסרון, צ״ל מהצמיחה להחסרון.

דף ז ע״א בהקדמה י״ג ברש״ט, שורה ב׳, כבר אפשר שיהיה התנועה סבובית, צ״ל סבובית „מדובקת" ולא יקרה מהנחתו בטול.

״ בהקדמה י״ד שורה י׳, אי אפשר שיצמח מבלי שיהיה שם הזנה, „ואי אפשר שיהיה הזנה", אלא כשיקרב הזן אל הניזון, כצ״ל.

״ ״ שורה י״ב, שהתבאר בספר הנפש, הוא בספר הנפש לרש״ם פלקיירי פרק ד׳ יעו״ש.

״ בהקדמה ט״ו ברש״ט, שורה ב׳, כי הזמן מקרה נמשך אל התנועה, „ומי שלא ירגיש בתנועה לא ירגיש בזמן", ומי שלא ירגיש בזמן לא ירגיש בתנועה, כצ״ל.

דף ז ע״א בהקדמה י״ג בקרשקש, שורה ב׳, בתנועות יתרות, צ״ל בתנועות ישרות.

דף ז ע״ב בהקדמה ט״ו בקרשקש, בסופו, וכן אמר הפילוסוף כו׳, צ״ל לכן אמר הפילוסוף בתנועה הגלגלית שאינה בזמן, אחר שהזמן אינו מקיף אותה.

״ בהקדמה ט״ז ברש״ט, שורה ג׳, כי התנועה ההוה ביום, צ״ל היום.

״ שורה ד׳, אף שהם נמצאות, צ״ל בזמן אחד.

דף ח ע״א ברש״ט, שורה א׳, לא יצויר בהם מינן, צ״ל מנין.

״ ״ שורה ב׳, שאם יסולק החומר לא ישאר שום רבוי, פי׳ כי נותן כל הצורות הוא השכל הפועל, והוא אחד והשנוי בא מצד המקבל, וכמו שמבאר אח״כ.

״ ״ שורה ט, וכפי דעת ארסטו, הנה לקמן פ״ד כתב הרש״ט זה הדעת ג״כ בשם ארסטו, אולם לא נזכר ארסטו בזה, ועיין בעקרים מאמר ב׳ פי״ג, שכתב שאבן רש״ד כתב כן בשם קדומי הפילוסופים.

״ ״ שורה ט׳, „עד", צ״ל „אף".

״ בהקדמה י״ז ברש״ט, שורה ד׳, ואפלטון היה סובר. הביאו הרש״ם לעיל בהקדמה ח׳ ע״ש.

דף ח ע״ב ברש״ט, שורה ס׳, והנפש ג״כ אפשר. צ״ל והנפש ג״כ „אי" אפשר.

״ ״ שורה נ״ד, ויניח מצד שהוא בפועל, צ״ל ויניע מצד שהוא בפועל.

״ ״ שורה נ״ט, כי מצד שהוא כל הוא בפועל, צ״ל כי מצד שהוא מניע הוא בפועל.

״ ״ שורה ס״א, ויניע בכח מצד שהוא יתנועע, צ״ל ויהיה בכח מצד.

דף

דף ח ע״ב שורה ס״ה, כי אם הי׳ ראשון יניע לשני, ושני לשלישי, ושלישי לרביעי, לא ישוב הדבר, צ״ל ושלישי לרביעי, „ורביעי לראשון ישוב" הדבר.

" שורה ס״ח, וכן א״א שום דבר שיניע את עצמו, צ״ל לכן א״א שום דבר.

" שורה ע״ג, וכן האש בעבור קלותו יניע האויר, כן הוא לשטת הקדמונים.

" שורה ע״ז, ולא יתניעע האטיר, צ״ל ולא יתנועע האויר.

" שורה ק״ג, ולכן אמר הרב שהיסודות מתנועעים בעצמם, צ״ל ולכן „לא" אמר הרב.

דף י״ג ע״ב שורה ק״ח, יאמר כי המתנועע ממניע נמצא, צ״ל ממניע נמצא בו.

דף י ע״ב הקדמה כ״ד שורה ה׳, חומר בנושא, צ״ל חומר ונושא.

הקדמה כ״ה ברש״ט, שורה ד׳, אבל בכאן נושא חומרי בפועל בעצמו, צ״ל נושא חומרי „בלתי נמצא" בפועל בעצמו.

דף י״א ע״א שורה ד׳, כי זה היה באור צ״ל כי זה היה צריך באור.

הקדמה כ״ה בקרשקש, כל דבריו שבכאן אין כאן מקומם, והם שייכים להקדמה הכ״ו.

נשלמו ההגהות על הכ״ו הקדמות.

חלק שני.

פרק א.

דף י״ג ע״א במורה, שורה ה׳, כי הגלגל גשם והוא מניע אל תכלה, צ״ל והוא מגיע אל תכלה.

" ברש״ט, שורה א׳, בלתי מתחלף בו, צ״ל בלתי מתחלק בו.

" ע״ב ברש״ט, שורה ו׳, כל כח בגוף משפשט, צ״ל מתפשט.

" שורה י״ב, כי מה שיחלוק במתחלק, צ״ל כי מה שיחול במתחלק.

" שורה י״ג, וכבר בארתי לך זה למעלה, הוא בהקדמה י״א.

" שורה נ״ג, בעבור כי חשב כי „אין" דרך ארסטו הוא דרך הרב, צ״ל בעבור כי חשב כי דרך ארסטו הוא דרך הרב.

" שורה ס״ג, כבר קדמתי לך בהקדמות, הוא בהקדמה הט״ז.

דף י״ג ע״ב שורה פ״ו, והנה הסבה האחת, צ״ל הסבה הראשונה.

דף י״ד ע״א בקרשקש, שורה ט״ו, אשר הם כמתנועעים, צ״ל אשר הם במתנועעים.

" ע״ב ברש״ט, שורה ט׳, המתנועע מצדו, פי׳ מעצמו.

" בקרשקש, שורה ח׳, כל נמצא פועל, צ״ל כל נמצא נופל.

דף ט״ו ע״א במורה, שורה י״ג, כמו שנזכר בהקדמה השתים עשרה, צ״ל השתים ועשרים.

" ברש״ט, שורה כ״א, לקיחת החיות והאפשרות, צ״ל החיוב והאפשרות.

" באפודי, שורה ח׳, כי אלו היו הנמצאים כולם אפשריים ההפסד, נ״ל שצ״ל כאן פירוש אחר, כי כאן הוא מתחיל לפרש פירוש אחר.

דף

דף ט״ו ע״א שורה ט״ו, ואע״פ שאמר בפרק עשרים שאין זה המופת נבנה על הקדמות היא כפי הסבה השביעית עכ״ל, הנה מה שאמר בפרק עשרים צ״ל בפרק ב׳, ובמחכ״ת שגה בהבנת דברי הרב בזה, כי אין כאן סתירה כלל בדברי הרב, כי לא אמר שם הרב שא״ז המופת נבנה על הקדמות, ואדרבה אמר שם שהוא נבנה על דרכי הפילוסופים, אמנם מה שאמר שם הרב כי המופת על היותו אחד ובלתי גוף הנה יתבאר בין שיהיה העולם מחודש או לא, הכל שוה, כמו שבארנו בדרך השלישי מן הדרכים הפילוסופיים עכ״ל, ר״ל שדר׳ המופת על האחדות ועל שהוא בלתי גוף שבאר כאן בדרך השלישי, הוא מופת גם אם העולם מחודש, שאף שהמופת על מציאות ה׳ שבאר בדרך הג׳ הוא נבנה רק על דעת הקדמות, אך המופת על אחדות ועל שהוא בלתי גוף הוא לכל הדעות בשוה, וזה מבואר בנקל לכל מעיין, כי גם לדעת עדתנו מאמיני החדוש, השי״ת הוא הסבה הראשונה, והוא מחויב המציאות בבחינת עצמו, וכל שהוא מחויב המציאות בבחינת עצמו, אין בו רבוי ענינים, ואינו גוף, הכל כנזכר כאן.

דף ט״ו ע״ב ברש״ט, שורה כ״ד, ואם היה השני במספר, צ״ל ואם היה השנוי במספר.

דף ט״ז ע״ב ״ שורה ט״ו, בין שיהיה זה על צד החיוב, צ״ל על צד החדוש.